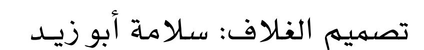
أحمد عبد الحليم عطية

مفكرًا عربيًا معاصرًا

أحمد عبد الحليم عطية

مفكرًا عربيًا معاصرًا

زهير المدنيني



تصميم الغلاف: سلامة أبو زيد

مراجعة لغوية: إيهاب إبراهيم



مؤسسة مجاز الثقافية

للترجمة والنشر والتوزيع

64 شارع سليم الأول / الزيتون / القاهرة

تليفون: 01203368321

بريد إلكتروني:

magazculturalfoundation@gmail.com

المدير المسئول: أحمد عز العرب

الترقيم الدولي 978-977-6687-03-5

رقم الإيداع

2018 /25506

أحمد عبد الحليم عطية

مفكرًا عربيًا معاصرًا

تصدير: مراد وهبة   تقديم: فتحي التريكي

تحرير: زهير المدنيني

مجاز للترجمة والنشر

2018

تصدير: الأوراق والموسوعة

أ.د. مراد وهبة

إذا أردت أن تعرف الرسالة الفلسفية للأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية فاقرأ المجلدات الثلاثة التي أصدرها تحت عنوان "موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين"، حيث يكتب فيها كل مفكر رأيه في مفكر آخر. وكانت الغاية من ذلك تعريف الجمهور الفلسفي بالإصدارات الفلسفية لهؤلاء المفكرين "الذين يسعون إلى التحديث والنهضة والتقدم ويتوسلون إلى ذلك بأساليب العقل والعلم والنقد، ويهدفون إلى تحقيق حياة مدنية حديثة تليق بالإنسان وتحقق غاياته وآماله وحقيقته".

وقد جرى العرف في تأريخ الفلسفة أن يأتي في سياق مدارس فلسفية. ومن هنا يلزم إثارة هذا السؤال: هل في الإمكان العثور على مدارس فلسفية في هذه المجلدات الثلاثة؟ إذا كان الجواب بالسلب فبها ونعمت، أما إذا جاء الجواب بالإيجاب فيكون السؤال التالي على النحو الآتي: ولماذا هيمن فكر الإرهاب على الفكر العربي، وأسس مدرسة دينية واحدة هي مدرسة الأصوليات الدينية التي تكفر في الحد الأدنى وتقتل في الحد الأقصى؟

أما جواب أحمد عبد الحليم عطية فقد جاء مؤيدًا لعدم وجود مدارس فلسفية، حيث يقول: "إن اصطلاح الفكر العربي المعاصر لا يطلق على كيان ثابت محدد بالفعل".

أما إذا أردت معرفة فكر أحمد عبد الحليم عطية الفلسفي فاقرأ هذا الكتاب حيث تبدو فيه اهتماماته متعددة، ومع ذلك فهي تدور حول محور محدد وهو علاقة الأنا بالآخر، أو بالأدق علاقة العربي بالغربي، وتكون الغلبة للغربي على العربي. ومن شأن هذه الغلبة أن يمتنع إيقاظ العقل العربي من سباته الدوجماطيقي. وفي هذا السياق يمكن القول إن أحمد عبد الحليم عطية في إمكانه الكشف عن أسباب هذا السبات من أجل تأسيس مدارس فلسفية جديرة، في نهاية المطاف، بأن يقال عنها إنها تعبير عن فلسفات عربية جديرة بهذه التسمية.

وإذا أردت بعد ذلك أن تحدث توليفة بين رسالته الفلسفية وفكره الفلسفي فأنت، في هذه الحالة، نحصل على سيرته الذاتية.

مقدّمة

أحمد عبد الحليم عطية والإبداع الفلسفي العربي(*)

أ.د. فتحي التريكي

ليس ثمة شك أن الصديق الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية قد كرّس مجهودا متواصلا للتعريف بالمواقف والمقاربات الفلسفية والنظريّات الفكرية في ميادين عديدة داخل تيّارات الفلسفة ومناهجها. فالعدد الضخم من الكتب التي ألّفها أو التي أشرف عليها وقدّمها أو التي حققها أو أنجزها للطبع تشير بما لا يدعو للشك إلى سعة اطلاعه وإلمامه الشديد بكل ما يجدّ في الميادين الفلسفيّة والفكريّة. والحقيقة أنّه أثرى المكتبة العربيّة بهذه الأعمال الضخمة التي أصبحت مراجع أساسيّة للبحث والفكر. فقد كان الفكر الفلسفي اليوناني حاضرا في هذه الأعمال كما كانت الفلسفة العربية القديمة ملهمة لبعض أطروحاته. أما الفلسفة الحديثة والمعاصرة غربية كانت أم عربية فهي التي أخذت الجانب الأكبر من تفكيره ونقده الفلسفي. كان إذن أرسطو وأفلاطون من مراجعه المهمة، وكان حضور الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون متواترا هنا وهناك في مجمل أعماله. كما كان ديكارت ولا سيما كانط وفيورباخ بالإضافة

(*) مقدمة الكتاب الذي يشرف عليه الدكتور زهير مدنيني حول "الإبداع الفلسفي العربي: قراءات في أعمال أحمد عبد الحليم عطية".

إلى هيجل ونيتشه وهايدغير من فلاسفة الغرب الحديث الذين اعتمدهم في فلسفته. كما اهتم صاحبنا بالفكر الفلسفي المعاصر مجسدا في فلاسفة كبار مثل جيل دولوز وميشال فوكو وهابرماس وجون رولز وغيرهم. أما إذا أردنا إثبات المفكرين والفلاسفة العرب الذين اهتم بهم وبأعمالهم أحمد عبد الحليم عطية فستكون القائمة طويلة لا يتسع المجال هنا لفتحها. والإشكالية المطروحة تتمثل في التساؤل التالي: لماذا هذا الاهتمام كله بفكر الآخرين؟ أو بالأحرى لماذا يأخذ فيلسوفنا على عاتقه مهمة إعادة قراءة تلك الفلسفات شرقا وغربا؟ هل كان القصد تعليميا فقط أم لأنّ الراهن العربي يستوجب ذلك؟

حتى نتمكن من الإجابة عن هذا التساؤل لا بدأن نذكّر بما كان عليه فعل التفلسف في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي أي بعد معارك التحرير والاستقلال. فقد اتّجه الفكر الفلسفي عامة نحو البحث في التراث وكيفيّة تعاملنا معه والمناهج الفكريّة التي تخوّل لنا معرفته على حقيقته. فتعدّدت المواقف والمقاربات فكانت أحيانا ماضويّة وأحيانا تجاوزيّة ولكنّها قد أخذت في غالبها منعرجا أيديولوجيا تمجيديا تارة واستبعاديا تارة أخرى، فتاه الشباب العربي آنذاك بين "نحن والتراث" و"التراث والتجديد" بين نظرة تريد أن تكون تقدّمية تجاوزيّة ونظرة تريد أن تكون تجديدية وتأصيليّة في الآن، بين نظرة ثقافية وبين نظرة إيديولوجيّة. فتكاثرت في العالم العربي المقاربات الثقافية الفكرية والأيديولوجيّة مدّة طويلة. ومما زاد في الطين بلة انتشار فكرة "العقل العربي" الذي سيواجه العقل الغربي وكأن العقل مقولة جغراسياسية دخلت معركة مصيرية بين الأنا والآخر وكأنه منقسم حسب الدول والشعوب والعصبيات والقبائل. تأدلجت الفلسفة وتاهت وكادت تنقرض لولا جهود بعض الفلاسفة والمهتمين بالشأن الفلسفي وكان ذلك بالتصدي نقدا وتشخيصا وتوضيحا لذلك المنحى الثقافي الأيديولوجي أو بالعودة الجريئة إلى الفلاسفة غربًا

وشرقًا لإعادة قراءتهم والتعريف بهم وتحليل نظرياتهم وإبراز إضافاتهم. فكان لفيلسوفنا أحمد عبد الحليم عطية الدور الرئيسي والفعّال في الشرق العربي لإحياء الفلسفة ومفاهيمها ومناهجها وإشكاليّاتها. لهذا انصبّ اهتمامه الكامل لخدمة الفلسفة أينما كانت وحسب إمكاناته باذلا مجهودا محمودا في التعريف بها وبيان ضرورتها.

وحتّى نعطي لكل ذي حقّ حقّه فإنّ المدرسة الفلسفيّة التونسيّة وبعض الشخصيّات الفلسفيّة في المغرب والشرق العربي قد لعبت دورا لا يُستهان به في عودة الروح الفلسفي إلى ربوع وطننا. فلا غرابة أن تتوطّد علاقة فيلسوفنا بفلاسفة تونس والمغرب والجزائر؛ لأن المقصد واحد وهو إنهاء هيمنة الأيديولوجي على الفكر الفلسفي.

وفي واقع الأمر تتمثل الإشكالية الصعبة هنا في قدرة الراهن العربي ثقافةً وسياسةً وفكرًا على الوعي الكامل بالحاضر وبمعطياته ومستلزماته(١). فقد دخلنا منعطفا جديدا على المستوى الثقافي العام وخيارات جديدة على المستوى السياسي. وكنت قد بيّنتُ(٢) مرارا أن الفكر الذي صاحب المراحل السابقة وأعني مرحلة النهضة العربية ومرحلة ما بعد الاستقلال يحتاج اليوم إلى إعادة نظر وإلى صياغة جديدة إن لم نقل تفكيكا كلّيا على المنوال الذي قام به الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا لبعض مظاهر الحضارة الأوربية والغربية. فالوعي بالحاضر يتطلب شجاعة وقدرة على النقد الجذري الفلسفي والعلمي النزيه لأوضاعنا وفكرنا وثقافتنا مقارنة بما مضى في الحضارات الأخرى كما يتطلب بناء مشاريعنا وتوضيح مقاصدنا.

ولابد هنا من التعمق شيئا ما في هذه الوضعية للفكر العربي الراهن. ولابد أيضا أن نقر أن المعقولية العربية رغم ما قدّمه عصر النهضة من إحداثيّات فكرية مازالت سجينة التجميع والتفتيش والنقل والتنقيل، فهي مازالت في مرحلة الوجداني

والانفعالي والغريزي بل ما تزال في مرحلة الشعارات والأحكام المسبقة والسريعة والمواقف الأيدولوجية والتكفيرية.

فالإشكاليّة التي شدّت اهتمام المثقف العربي منذ عصور النهضة إلى يومنا هذا تتمثل في تأصيل الكيان وتحديثه. جدلية صعبة لا محالة ولكنها تأخذ أبعادا مختلفة تؤثر أحيانا في تطوير نمط الحياة. فالكيان يبقى عند الكثير من هؤلاء المثقفين أصيلا والانفتاح يعني تجديده. وتكون الأصالة تارة دينية وتارة أخرى أدبية وإبداعية وقد تكون أيضا علمية. وقد بيّنت في كثير من كتاباتي أنّ الحداثة مصيرنا، وأنّ علينا فتح كياننا على تاريخيّتنا لا من حيث إنها تربط حاضرنا بجذورها وبالحضارات التي تعاقبت علينا فقط بل وأيضا من حيث إنها انفتاح على الإقبال والمصير، لهذا فنحن لم نعد بحاجة إلى تأصيل كياننا بقدر ما نحن بحاجة إلى تحريره نهائيا كي تتجذّر ذاتنا في حاضرنا ومشاريعنا.

مسالك هذا التحرير وعرة شائكة تتطلَّب جهدا واجتهادا وشجاعة في تعيينها وتأطيرها. ومن بين هذه المسالك إحياء الفكر الفلسفي الكوني وحقنه شيئا فشيئا في الفكر العربي حتى يتأقلم مع الكوني ويتمكن من الإضافة والإبداع. وقد إلى أحمد عبد الحليم عطية على نفسه أن يعرّف بالفكر الفلسفي العربي المعاصر استنادا إلى المرجعيات الكبرى يونانيا وعربيا وغربيا وبالاستنجاد بالفلاسفة الغربيين المعاصرين. وفي قناعتي أنّ هذه المهمة أساسيّة بالنسبة لاستمرار الفلسفة في ربوع وطننا العربي.

ومن ناحية أخرى لا بد من الانتباه إلى الوضع الذي عليه التفلسف في العالم الآن وهو نتيجة مباشرة لوضع الإنسان بصفة عامة. وضع هشّ في النسق الرأسمالي المتشدّد

وفي التحولات الأيديولوجية التي حاولت إطفاء نور الفكر عامة وأبرزت تصوّر ما بعد الحقيقة وممارسة الشعبوية السياسية.

تتزايد هشاشة[٣] الإنسان الفرد في المجتمعات العالمية حاليا يوما بعد يوم مع التطور المدهش للتكنولوجيا في كل المجالات[٤]. لا أتحدث فقط عن تكاثر الحوادث اليومية التي تؤدي أحيانا إلى الموت فقط بل، وأيضا عن الأمراض الجديدة والمتجددة نتيجة التلوث والطاقة النووية التي دخلت بيوتنا بإشعاعاتها المختلفة. أتحدث أيضا عن ظاهرة العنف الاجتماعي والسياسي الذي أخذ أشكالا غير منتظرة كالجرائم المنظمة وكالإرهاب بأنواعه وكلها قد التصقت بنمط الاقتصاد الرأسمالي في شكله المعولم. هذه المخاطر التي تضاف إلى المخاطر الطبيعية جعلت بعض المفكرين ينعتون مجتمعاتنا حاليا بمجتمعات الخطر والخوف على منوال الفيلسوف الألماني إيلريش باك[٥] الذي يؤكد "أن الإنتاج الاجتماعي للخيرات مرتبط بالإنتاج الاجتماعي للمخاطر".

لذلك حدّد الفلاسفة مهمة الفلسفة مستقبلا في عناصر ثلاثة هي بمثابة ركائز استمرار الفعل الفلسفي في علاقته التفاعليّة مع الرّاهن. فالركيزة الأولى للتفلسف في الآن والهُنا تتمثل فيما سمّاه جاك درّيدا بالمكوث Restance ويعني بذلك القدرة الفائقة للفلسفة بالعودة إلى أصلها ونصوصها وإعادة قراءتها وصياغتها وتحليلها ونقدها من جديد. ويرى درّيدا أنّ ذلك ليس تكرارا مملًّا وليس هو عود على بدء في حلقة مفرغة؛ لأنّ كل قراءة تولّد الجديد وتأتي بالمختلف وقد تُحدث أحيانا إبداعا فلسفيّا، فمكوث الفلسفة من حيث هي تواصل أو من حيث هي انفصال يعطيها شرعيّة البقاء نورا فكريّا دائما رغم أرباب الظلام والتحجّر. ولعلّ غالبيّة أعمال فيلسوفنا أحمد عبد الحليم عطية تدخل ضمن هذه الركيزة المهمة التي تجعل من الفلسفة دائمة الحضور. وهذا الكتاب الذي بين أيدينا يبيّن بما فيه الكفاية هذا التوجه دفاعا بشراسة على الفلسفة في عالمنا

العربي. فأن تبقى الفلسفة متواجدة داخل المؤسّسات التعليمية وخارجها في الكتب والصحف وفي وسائل الإعلام من خلال التعريف بالفلاسفة العرب وبالفلاسفة الآخرين وتحليل أعمالهم وأطروحاتهم هو نضال يومي لمكوث النقد والفكر الحر والتفلسف عامة منارة حيّة ومضيئة في المجتمعات العربية. وذاك هو كنه الركيزة الثانية والتي نطلق عليها مفهوم الصمود Résistance كما ورد عند جيل دولوز.

والصمود في الفلسفة يعني أن تقوم ممارسة الفلسفة بمهامها الأساسية المتمثلة في التحديد والتوضيح والاستدلال والنقد والتشخيص والتأسيس والتنظير رغم كل العراقيل المتأتّية من الدغمائية في صورتها الدينية أو في صورتها السياسية والأيديولوجية. والفلسفة في مكوثها واستمراريّتها لا بدّ أن تتحرّك ناشطة لتحقيق مهامها. ويكون ذلك بواسطة الدرس والبحث الأكاديمي كما يكون بوسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي بحيث تتصل الفلسفة بالشأن العام تكريسا للسلم والحياة المشتركة. ولسنا هنا بحاجة للاستدلال على الدور الفعال الذي قام به أحمد عبد الحليم عطية في الصمود الفلسفي. مجلة أوراق فلسفية والموسوعة الفلسفية والكتب الصادرة حول المفكرين والفلاسفة العرب وتنظيم الندوات وغيرها كلها من تصميم هذا الرجل الفيلسوف الصامد.

وأودّ أن أتوقّف قليلا هنا لأبيّن أهميّة إصدار "موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين" في الوقت الراهن الذي يمكن أن نعتبره في حدّ ذاته حدثا فلسفيا ذا أبعاد متعدّدة. فتطوير الفكر الفلسفي في العالم العربي، يتطلّب نظرة واسعة حول واقعه وممكناته وبحثًا شاملا في ممكن المفاهيم والتصوّرات والمقاربات الفكريّة المتنوّعة وتدارسًا لمجالاته ومكانته في المجتمعات العربية. وقد سبق أن أصدر معن زيادة في القرن الماضي موسوعة فلسفية عربية تثمّن جهود المتفلسفين العرب في تجذير العقل النيّر في ثقفتنا. ولكن موسوعة أحمد عبد الحليم عطيّة تمتاز بكونها أوسع بكثير وتتطرّق إلى

مسائل أشمل وهي على كلّ حال مواصلة للتعريف بمنتوجات الفكر العربي عموما. وقد كنت شاهدا على ما تطلّبه هذا العمل الشائق من صبر طويل ومثابرة متواصلة وجهد نادر حتى يرى النور يأخذ طريقه نحو القارئ العربي ونعمل جاهدين في "ملتقى الفلاسفة العرب" وهو كيان جديد أعلن عنه في الحمامات بتونس يوم ٢٢ مارس ٢٠١٦ بأن تصل هذه الموسوعة إلى القارئ الذي يحسن لغة غير عربيّة.

هكذا كان المكوث الدرّيدي مصاحبًا للصمود الدولوزي داخل فكر أحمد عبد الحليم عطيّة وأعماله التزاما كلّيا بقيم الفلسفة التعقّليّة وبالأخلاقيّات الكونيّة وبالمقاسمة مع المعقوليّات الأخرى وتتويجا لإبداعات مفهوميّة وفكريّة.

هذا ما يجرّنا إلى الركيزة الثالثة للفعل الفلسفي الراهن وهي الإبداع الفلسفي. طبعا لا نعني بالإبداع الفلسفي إنشاء نظريات وأنساق جديدة. فمع هيجل تمّ غلق هذا النوع من الإبداع نهائيا. وأصبحت الفلسفة شريدة مهمتها التوضيح والتعليل والنقد والتأسيس وإبداعها خلق المفاهيم والآليات لتحقيق مهمتها تلك. وقد بيّن مؤلفو هذا الكتاب عناصر الإبداع في فكر أحمد عبد الحليم عطية ألخّصها في فكرة ضرورة بلورة إيطيقا جديدة للتعامل في المجتمعات الجديدة.ويظهر ذلك جليّا لا في كتابه المشهور الأخلاق في الفكر العربي المعاصر بل وأيضا في الكثير من إنتاجياته. لم يكن همّه تأصيل الكيان ولا تجديد التراث ولم ينح بفكره نهجًا أيديولوجيا إسلاميا أو ماركسيا، أراد فقط أن تمكث الفلسفة مكانها تسير باستمرار صامدة تعانق الأنوار مبدعة في الكون وفي جميع الأقطار. إذ تتعلق هذه الإيطيقا بشروط الوجود الكريم للبشر من خلال بناء قيم أخلاقيّة ومعايير كونية للعيش المشترك.

وفي خاتمة هذا التقديم أودّ أن أؤكّد أنّ فلسفة أحمد عبد الحليم عطيّة وأعماله ونشاطه التدريسي والبحثي والثقافي تجسّد في غالبيّتها الفقرة الأخيرة من إعلان تونس من أجل الفلسفة الصادر بتونس في ٢ ديسمبر ٢٠١٠ والتي تقول:

"**نعلن** أنّ النشاط الفلسفي في البلاد العربية ينبغي أن يكون حرًّا ومضمونًا للجميع ومحميًّا من العبث به من أيّ جهة كانت، وذلك في كل بلاد العالم، وأنّ تدريس الفلسفة يجب أن يستمرّ ويتوسّع وأن يُدرَج في المؤسسات التي لم تعرفه من قبل ولم تذق ثماره الفريدة، وأن تُسمّى الفلسفة باسمها وأن تُمارس صراحةً وألاّ يدرّسها إلاّ أهل الصناعة الذين أُعدّوا لها في صلب مؤسسات التعليم الرسمية. وندعو إلى تهيئة أجهزة وفضاءات مناسبة لتداول الكتاب الفلسفي وأن يُشجَّع على تأليفه وترجمته ونشره ومناقشته وتقويمه في نطاق استعمال عمومي وحر للعقل العالم، وذلك بالاعتماد على وسائل الاتصال جميعا. وأن يُفسَح المجال أمام النقاش العلني للقضايا الفلسفية والعمل على تشريك أكبر عدد ممكن من المهتمّين، صغارا وشيوخا، بشأن العقل البشري وغريزة الحرية الحرة بمستطاعها وطبيعتها ومكاسبها التاريخية والوجودية، بحيث تفلح الفلسفة في استعادة قدرتها القديمة على احتراف فن السؤال المدني عن القضايا المدنية من قِبل مواطنين أحرار ونشطاء، تحدوهم أكبر مسؤولية ممكنة بين بني الإنسان، المسؤولية أمام الإنسانية بعامة".

الهــوامش

١- تأريخ الحاضر فلسفيا وثقافة ظهر في مؤلفات الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو في أول السبعينيات عندما ربط تفكيره بمفاهيم السلطة والقيم الأخلاقية والإيطيقا وممارسات الإقصاء والاستبعاد وذلك بتعرية الممارسات السلطوية في الهنا والآن بالفكر والنضال. انظر في هذا المجال عدد ٤ من مجلة History of the Present, University of California, Berkeley, Spring 1988

٢- انظر كتابي فلسفة الحياة اليومية، تونس وبيروت ٢٠٠٩.

3- icœur Paul, Le Juste 2, Esprit, Paris 2001

٤- هذه الهشاشة لا تنفي طبعا القدرة التي تحلّى بها الإنسان ليبدع في كل المجالات. فثراء مفهوم القدرة قد أكّد عليه أرسطو من حيث هو "هوركسيس""(Aristote, De L'âme, 433a16.) باعتباره مرتبطا بالرغبة والإرادة. كما نجده عند الفارابي ليأخذ شكل التدبير في كتابه فصول منتزعة وهو عند سبينوزا "كوناتوس"أي الجهد الذي يستعمله الموجود للمكوث في وجوده وتدعيم قوّته. كما نجد هذا المفهوم عند الفيلسوف الهندي أمرتيا سان في مفهوم "القديريّة" capabilité بمعنى أن المرء قدير بأن يختار تركيبات عديدة ومختلفة للعمل والإبداع. إلا أن كل ذلك لا يكفي ليخرج الإنسان من هشاشته ويدخل عالم القوة والقدرة المطلقة. إذ كلّما تقدم في العلوم والتكنولوجيا لمضاعفة قدرته للتحكم في العالم ازدادت هشاشته بخلق مخاطر جديدة.

5- Ulrich Beck، La société du risque: sur la voie d'une autre modernité/; trad. de l'allemand par Laure Bernardi ; préf. de Bruno Latour، Paris: Aubier, 2001 (مجتمع المخاطر: على طريق حداثة أخرى).

فلسفة قراءة المشاريع الفلسفية
في فكر أحمد عبد الحليم عطية

زهير المدنيني*

لا شكّ أنّ البيئة الفكرية العربية تزخر اليوم بما يستعصي حصره ورصده من المفكّرين والأدباء والشعراء... في المشرق تماما مثلما هو الحال في المغرب. وقد يكون لهذا الزخم الفكري بمختلف تلويناته وتوجّهاته ما يبرّره ليس من الناحية التاريخية فحسب بالنظر إلى الأزمات المتكرّرة التي يشهدها العالم العربي الإسلامي منذ ما يزيد على ثلاثة قرون، وإنّما أيضا بالنظر إلى الانفتاح غير المسبوق الذي تشهده العلاقات بين الشعوب والدول سواء على المستوى الإقليمي أو على المستوى المعموري. لو سلّم كلّ منّا بهذه القاعدة: «من داخل الأزمة يتولّد الإبداع»، على أنّها قاعدة عمل وتفسير، لأمكن لنا التفكير في الإنساني، بما أفق مفتوح باستمرار على غير ما هو عليه فعلا، وفي الكوني على أنّه فضاء لا يتشكّل إلاّ بقدر ما يكون متّسعا للإنساني في أشدّ مظاهره اختلافا وفي أعمق مكوّناته تنوّعا.

إنّ هذا التوجّه في التفكير يحمل على ترسيخ رؤى مغايرة للكثير من الإبداعات على نحو يجعلنا ننظر إلى الإسهامات الفكرية العربية الراهنة بما هي امتداد للمبادرات

(*) جامعة الزيتونة-تونس.

التي رسّخها التفكير الإصلاحي في مستهلّ النهضة من أجل الانفتاح على الآخر والتواصل معه على نحو مرن ومتوازن. وما يؤكّد هذا التوجّه المبادرات التي ما انفكّ يقوم بها الجيل الحالي من المفكّرين والفلاسفة من المشرق أو من المغرب من قبيل محمد عابد الجابري وعبدالله العروي ومحمد أركون ومهدي المنجرة وأدونيس وطيب تيزيني وعبد الوهاب المسيري وجورج طرابيشي وزكي نجيب محمود وعلي حرب وحسن حنفي وحسن حماد وسعيد توفيق وعثمان الخشت وأحمد عبد الحليم عطية، وعلي الوردي وطه عبد الرحمن وعزيز الحبابي ومحمد المصباحي وفتحي المسكيني وفتحي التريكي وهشام جعيط وعبد الوهاب بوحديبة وأبو يعرب المرزوقي...والمشاريع التي يشتغل عليها هذا الجيل وإن كانت لها من الخصوصية ما يجعلها متميّزة عن الأجيال السابقة إلاّ أنّها تلتقي في أفقها ورهانها مع ما كان يتشوّف إليه طه حسين وسلامة موسى وشبلي شميل وعبد الرحمن بدوي والطاهر الحداد وغيرهم.... وإن كنّا نفرد اهتماما في هذا البحث الوجيز للمفكّر المصري أحمد عبد الحليم عطية، فإنّ ذلك ليس بدافع الانتقاء، بل سيكون تناول هذه المبادرات وبسط هذه المشاريع في أعمال متواصلة من أجل أن يتعرّف المهموم بالشأن العربي والمنشغل بالثقافة الإنسانية عموما إلى ما يمكن اعتباره شروعا فعليا في إرساء ثقافة كونية تلتقي فيها الخصوصيات الثقافية العربية الإسلامية مع الكوني المفتوح على أفق التنوّع والاختلاف.

الفكر العربي في أفق الكوني أو من أجل "كوننة" الفكر العربي

يسلّم أحمد عطية بوحدة المعرفة البشرية ووحدة حضارة الإنسان، وهذه المسلّمة هي التي هيّأت للانفتاح على الفكر الغربي بصفته يحمل خاصّيات الفكر المستنير وقيم العقل التي يقبل بها كلّ إنسان يحكّم عقله مهما كان مكانه في الكون وأيّا كانت عقيدته، لكن هذه المسلّمة عينها هي التي هيّأت أيضا لإرساء أسلوب جديد في تقديم الفكر

العربي وفي السعي نحو "تجميع" شتى توجّهاته وتصوّراته ضمن رؤية أو إطار دون أن يتسبب في انحساره أو في تضييق تشعّباته واختلافاته. فالمطّلع على إنتاجات أحمد عطية يكتشف بسهولة تنوّع قراءاته ودراساته التي تراوحت بين الفلسفة الوجودية والفينومينولوجية والهرمينيطقية في توجّهاتها الغربية لكن من دون أن تتغافل عن إسهامات المفكّرين العرب قدماء ومعاصرين بمختلف توجّهاتهم.

لقد كان حرص أحمد عطية شديدًا على تأكيد ضرورة الاستفادة من الغير والانفتاح على الآخر على ضوء النظر بتمعّن إلى تجربته، فلا ضير في الاستنارة بأنوار العقل ولا يهمّ مصدرها، كما أنّه من المفيد جدًا الاهتداء بهدي القيم العقلية الكونية ما دامت متناغمة مع تطلّعات الإنسان وتوقه إلى الحرية والعدالة، وبناء على ذلك، من المشروع الاقتداء بتجربة الغربيين ما دام التصوّر الذي يملكونه فيه غنمنا ولا يتعارض مع ما نحتاج إليه في مقاربة مشاغلنا ومشاكلنا، لكن ذلك لا يعني الاستغراق في الآخر واستنساخ تجاربه الفلسفية، وإلّا ما الذي يفسّر تشديد أحمد عطية في المقابل على الاهتمام بما ينتجه الفلاسفة العرب مهما كان حجم إنتاجهم وتوثيق هذا الإنتاج على نحو يمكّن القارئ العربي من تعرّف خصائص المشاريع الفكرية العربية وطبيعته والأفق الذي تتحرّك فيه ضمن الراهن العربي.

فاهتمامات أحمد عطية وإن بدت في الغالب متمحورة على الفكر الأخلاقي الذي قدّم فيه مفكّرنا قراءات المفكّرين العرب لأرسطو وديكارت وكانط وهيجل ونيتشه، إلاّ أنّها لامست مجالات أخرى من الفلسفة المعاصرة لا سيما في مستوى الاهتمام بأركيولوجيا ميشيل فوكو وتأويلية بول ريكور وفينومينولوجيا مرلوبونتي ووجودية سارتر وغيرهم...لكن الجدير بالملاحظة في هذا السياق هو الطريقة التي تعامل بها عطية مع هؤلاء، ذلك أنّه اعتنى أساسا بطَرْقِ كيفيات قراءة الدارسين العرب لهذه الفلسفات،

أي أساليبهم في القراءة أو الخصائص التي ميّزت شرحهم وتصوّرهم لهذه الفلسفات، ليس بالنسبة إلى المحدثين فحسب وإنّما أيضا بالنسبة إلى القدامى. فنحن إزاء ما يمكن أن نَسِمَه بفلسفة القراءة التي يقوم أحمد عطية باعتمادها وبلورتها على نحو لا يكتفي بتوثيق القراءات وحفظها ممّا يسمح بالنفاذ إليها بيسر غير مسبوق ويمكّن من تعرّف أغلب المختصّين في دراسة هذه الفلسفة أو تلك، وإنّما يضع القارئ العربي أمام تنوّع في المقاربات واختلاف في التأويلات ممّا يؤهّله لتعرّف كلّ ما يتّصل بأيّ فلسفة من الفلسفات التي يحتاج إليها في مشروعه البحثي.

وأبرز ما يميّز هذا الأسلوب الذي أطلق عليها مفكّرنا اصطلاح "قراءة القراءة" القدرة على "تجميع" مختلف التأويلات والإحالة إلى أغلب البحوث والدراسات التي تناولت بالنظر فلسفة ديكارت أو كانط أو هيجل...حتى أنّه يمكننا تسمية هذا الأسلوب في القراءة بـ"القراءة التجميعية". وكأفضل ما يدعم هذا التوجّه الذي نُزْمِع اقتفاء دلالته وأبعاده ما ذكره أحمد عطية في تصدير كتابه **الأخلاق في الفكر المعاصر**، مفصحا عن موضوعه: "يضمّ عدّة دراسات متنوعة تتناول قضايا أخلاقية مختلفة، الأولى حول الأخلاق الأرسطية؛ وهى تطبيق لرؤيتنا التي أطلقنا عليها قراءة القراءة؛ أي تحليل للقراءات التي قدمها الفلاسفة المسلمون للمعلم الأول. وهي دراسة مقارنة تعرض لأخلاق أرسطو كما تظهر في كتابه نيقوماخوس، وتوضح أثر هذه الأخلاق في الأخلاق الإسلامية؛ كما تتضح من قراءة كل من: الكندي والفارابي ويحيى بن عدي والعامري وابن سينا وابن رشد.

وتدور الدراسة الثانية حول موضوع مهم لدى فيلسوف قرطبة هو موقفه من المرأة، تحت عنوان "المرأة عند ابن رشد.. ملاحظات أولية" اعتمادًا على ما جاء في كتاباته الفقهية وشرحه على كتاب أفلاطون السياسة المعروف بالجمهورية؛ بعبارة أخرى نحن

نقدم قراءة لقراءة ابن رشد لأفلاطون انطلاقا من بيئته العربية وفقهه الإسلامى. وبينما تتناول الدراستان الثالثة والرابعة الأخلاق الحديثة عند كل من: ديكارت وكانط وهيجل وكان البحث في الأخلاق الديكارتية المحاولة الأولى لتطبيق رؤيتنا في قراءة القراءة كما ظهرت في الكتاب الذى طبقنا فيه منهجها وهو الديكارتية في الفكر العربى وتعرض الدراسة الرابعة للأخلاق الهيجلية وعلاقتها بالأخلاق الكانطية. وتدور الدراسة الخامسة عن الأخلاق وجينالوجيا القيم عند نيتشه[١]"

يتبيّن أنّ اهتمامات عطية غير منحصرة في الحديث والمعاصر دون الكلاسيكي والقديم، ولا تقتصر على الفلسفة الغربية متغافلة عن الفلسفة العربية الإسلامية، وإنّما تراوحت فلسفة القراءة "التجميعية" بين التراث والجديد وبين الغرب والشرق لتجسّم كأبلغ ما يكون هذا المنزع الكوني المبثوث أسلوب النظر وكما لو أنّ منحى القراءة ذاته يفصح عن الأطروحة الحقيقية التي توجّه فكر فيلسوف القراءة أحمد عطية والتي لا تبدو شيئا آخر غير الدفاع عن كونية الفكر أو الفكر الكوني بصرف النظر عن مصدره وتوجّهاته وثقافته ولغته... وكما لو أنّ القراءة التي يرسّخها عطية تحملنا على ضرورة التفكير فيما يعنيه وجودنا المشترك في المعمورة إن لم نسع إلى قراءة بعضنا البعض، بل توشك فلسفة القراءة التي يمارسها عطية أن تفصح عن نزعة كوسموبوليتيكية تبحث عن الاستقرار في الحياة العملية من خلال الاستغراق في سلوك القارئ. وهذا التوجّه هو الذي أعلن عنه مفكّرنا وجعل منه شاغله الرئيس ليس في قراءته فحسب وإنّما أيضا في مساعيه من أجل "لمّ الشمل" العربي على الأقلّ من الناحية الفكرية. وبالفعل، يتساءل في معرض تساؤلاته ضمن هذا الشاغل: "هل يمكن التفكير في الكونية عربيًّا وكيف؟ وما معنى أن نفكر كونيًّا؟ وما منزلة الكوني في فكرنا العربي المعاصر؟ وما هو

السياق الذي علينا أن نفكر من خلاله وفي إطاره حول الكوني؟ وما هو السياق الذي قدمه المفكرون العرب للكوني؟"[٢]

يستدعي عطيّة مختلف المقاربات الفلسفية العربية وغير العربية ليجد من خلالها المسالك الممكنة التي تساعدنا على قراءة الكونية قراءة منسجمة مع دلالتها وأفقها، بحيث يمكن الالتقاء بصددها بشكل دقيق مع فكرة "الشراكة الكونية" التي أحال إليها عطية قائلا: "أصبح مفهوم الكونية هو المصطلح – الرمز الذي يشير إلى العالم الجديد الذي هو بسبيله إلى النشوء والارتقاء. إن المجتمع الكوني سيتشكل من بنية أساسية تضم "الشمال" و"جنوبا" جديدًا سيضم "الشرق" القديم. وهذه البنية تغطي مجمل المجتمع العالمي، وتتضمن عملية إعادة بناء وتنمية لما يمكن أن يطلق عليه "الجنوب الجديد" وهذه الشراكة الجديدة بين الشمال والغرب، يمكن أن يطلق عليها الشراكة الكونية.

تجلّيات مشروع فلسفة القراءة ودلالاته عند أحمد عطية

ويدخل في هذا الإطار نفسه اهتمام أحمد عطية بفكر أنطوان سعادة خاصّة لما وجد فيه من تناغم مع الرهان المبدئي الذي يحكم منهجية قراءة القراءة التي اعتمدها من أجل بلورته كأفضل ما يكون في منزع الكونية الذي يتشوّف إليها، ذلك أنّ قراءته لفلسفة أنطون سعادة ارتسمت أبعادها في استقلالية هذه الفلسفة" التى تتسم بكونها إنسانية كلية هى تتويج للتاريخ القومى الطويل وإنجازاته التى قدمت الكثير للبشرية والحضارة الإنسانية من جهة وإضافة عصرية للفلسفات والمذاهب الحالية التى توصلت إليها أوروبا والتى تتصف بأحادية الجانب فهو يسعى إلى تقديم نظرة فلسفية إنسانية علمية تحتوى تصويرا للتاريخ أشار إليه ضمنا أنطون سعادة[٣]".

قد يكون من الأهمّية بمكان التفكير في أبعاد هذا الخيار الدراسي الذي انتهجه عطية والذي لم يسبقه إليه أحد غيره، خاصّة وأنّه من غير الممكن النظر إليه كمجرّد قراءة أو أسلوب في القراءة، فإن كان ذلك ما نفهمه منه فإنّه لن يفي مقصوده ومحموله الحقيقي الذي يلامس في تقديرنا توجّها فكريا مختصًّا في ترسيخ أواصر اللقاء بين المقاربات المتنوّعة وإرساء فضاء السجال والحوار بين الأفكار والمواقف التي لا تتوفّر لها إمكانية الالتقاء والتناظر، وذلك من خلال ما يعرضه مفكّرنا منها والمقارنات التي يعقدها بينها والإحالات التي يوجّهنا إليها في مختلف المواضيع، هذا علاوة على ما يقدّمه عنها في التعريف بها من أجل إتاحة فرصة أوسع لإقامة ضرب من "التعاقد الافتراضي" بين مختلف التصوّرات بما يهيئ لتكوين جماعة علمية ونوع من البراديغم (باصطلاح توماس كون) الذي يجعل الاشتغال النظري في المسائل الفكرية منضويا في إطار مشترك ينخرط داخلها جميع المهتمين بهذه المسائل. ألم تبرز جهود أحمد عطية في هذا الاتّجاه حين تنصب اهتماماته على إسهامات المفكّرين العرب من تونس أو المغرب أو الجزائر أو مصر أو الأردن أو سوريا أو العراق...؟ ألم يعلن عن ذلك بوضوح معربًا عن هدفه المعقود على منهجية قراءته لمختلف القراءات الفلسفية العربية على وجه الخصوص:" نحن نهدف إلى تقديم الجهود العربية في الحداثة والنقد الفلسفي"... كان البحث والتذكير وإلقاء الضوء ومحاولة الفهم والتفسير للجهود الفلسفية العربية بلا تمييز بين الأقطار المختلفة والتيارات المتنوّعة خاصة الإسهامات الجادّة التي لم تلق الاهتمام الكافي بها، هو هدفنا، فكان البحث في جهود وتجارب ما يمكن أن يسمى الجيل الجديد من الفلاسفة العرب هو أحد الأهداف الأساسية بالنسبة لنا(٤).

وعلى سبيل الذكر لا الحصر، تحدث أحمد عطية في عدّة قراءات عن اهتمامات تونسية بأعمال الفينومينولوجيين مثل هوسرل وميرلوبونتي وهيدجير وسارتر وبول

ريكور. وقد توزّعت هذه الاهتمامات بين ترجمات ودراسات وتفسيرات وقراءات وتطبيقات على النحو التالى: ثلاثة جهود اتجهت إلى درس وترجمة أعمال هوسرل هم فتحى انفزو ويوسف بن أحمد ومحسن الزارعى، ونشير إلى انفزو وتعدد دراساته وتنوعها في الفينومينولوجيا لهوسرل ودريدا أو ريكور، وتؤكد على حيوية وتطور أعماله عن هوسرل على وجه الخصوص. وهناك جهود اتجهت إلى درس هيدجر بدأت بمحمد محجوب وترجمات اللعلاعى ومقارنات مصطفي كمال فرحات له مع ليفيناس وانتصاره لهيدجر، ثم أعمال فتحى المسكينى المتعددة والمتنوعة بحيث ارتبط الاسمان معًا في العربية المسكينى وهيدجر وإن كنت ألمح جهود إسماعيل مهنانة تطل علينا من الجزائر. وبخصوص ميرلوبونتى الذى يكتسى أهمية خاصة فلعل جهد العيادى في دراسته وترجمة أعماله الذى يأتى خصبا فعالا بعد اهتمام محجوب به وإشارات محمد الجوه عنه ليقرن بين الاسم بنفس الطريق الذى وجدناه تجمع المسكينى وهيدجر، إلا أن الاهتمام الذى يحتاج إشارة خاصة فهو تأثير ميرلوبونتى في هشام جعيط الذى سعى لتطبيق المنهج الظاهرياتى على تاريخ السيرة النبوية: القرآن، الوحى والنبوة(٥).

ويضيف أحمد عطية معقّبا على هذا المنحى الذي انتهجه التونسيون في الاهتمام بالفينومينولوجيا: "ما يثير الدهشة أن سارتر كفينومينولوجى لم يجد نفس الاهتمام الذى لاقاه هيدجر أو ميرلوبونتى إلا في دراسات مقارنة وتوظيف في قضايا "الغيرية" كما لدى بوحديبة أو في فلسفته الجمالية كما في دراسات محسن الزارعى. إلا أن ما يلفت الانتباه هو الاهتمام الكبير، الذى صار منافسا إن لم يكن متفوقا على الاهتمام بهوسرل وهيدجر وميرلوبونتى هو الاهتمام بترجمة أعمال بول ريكور الذى صار لها حضور كبير في تونس خاصة لدى بوحديبة وصياغة أفكار كرسى اليونسكو للفلسفة عند فتحي التريكي وفي جهود محمد محجوب وتلاميذه في ترجمة أعماله.(٦)

وفي الإطار نفسه تناول عطيّة بالقراءة والبحث الاهتمام الشرقي- وخاصة في مصر- بفلسفة ديكارت وهيجل وسارتر وغيرهم" وهو يرى أننا نستطيع أن نحدد طبيعة وكيفية استقبال المفكرين العرب للفلاسفة الغربيين عن طريق معرفة المبررات والدوافع التى وجهتهم إلى أفكار معينة لدى كل منهم فترة تلقيهم لهؤلاء الفلاسفة وأهم القضايا التى توقفوا عندها من فلسفاتهم؛ كالشك لدى ديكارت، الذى طبقه طه حسين على الشعر الجاهلى زمن افتتاح الجامعة المصرية بحثًا عن تجديد مناهج الدراسة الأدبية أو حدس الصيرورة والوثبة الحيوية التى استلهمهما كل من ميشيل عفلق وزكى الأرسوزى فى قولهما بالبعث العربي في خمسينيات القرن العشرين فترة ازدهار الفكر القومي في الشام أو القول بالحرية والالتزام عند سارتر مع المد الثورى وحركات التحرر الوطني والاستقلال والتحول الاشتراكي في الستينيات أو التفكيك والاختلاف عند دريدا في سياق تجاوز الأنظمة الشمولية والتحول عن مفاهيم الثورة القومية والاشتراكية العربية في التعسينيات(٧)" يفرد النظر في الدراسات التي اهتمت بالفلسفة الهيجلية وعلى سبيل الذكر إسهامات زكريا إبراهيم، وعبد الفتاح الديدي وعبد الرحمن بدوي، وحسن حنفي، وفؤاد زكريا، وإمام عبد الفتاح إمام، ومصطفى صفوان...يقول أحمد عطية:" لقد شق هيجل طريقه للثقافة العربية مبكرًا على مراحل متعددة وعبر توجهات متنوعة منذ بدايات القرن العشرين(٨) وربما قبله بقليل. وتختلف كيفية استقبال هيجل فى العربية عن غيره من الفلاسفة لخصوصية الفيلسوف، فقد جمع التراث الفلسفى السابق عليه وأسس للفلسفات المعاصرة له والتالية عليه عبر قراءات نقدية تأويلية تجاوزية ومن هنا فقد قرأ فى العربية مثلما قرأ فى تاريخ الفلسفة انطلاقًا من رؤى كثيرة ومختلفة. لقد تناول المفكرون العرب المعاصرون هيجل مباشرة عبر ترجمات معظم أعماله عن الفرنسية والإنجليزية إلا القليل عن لغته الألمانية وعبر الدراسات

الوافية حول فلسفته. من خلال قراءات متنوعة له انطلاقًا من عمل محدد من أعماله أو قراءة له عبر وجهة نظر قد تكون قديمة مثل أرسطو أو حديثة مثل ماركيوز أو كيركجارد أو نيتشه أو هوسرل وهيدجر أو كوجيف أو هيبوليت(٩).

أبعاد فلسفة القراءة أو في راهنية قراءة القراءة:

فلسفة قراءة النص عند عبد الحليم عطية تعيد إلى النصّ موقعه، وتمكّن المؤلّف من استعادة "متاعه" الفكري وقد أوشك أن يفلت من سياقه ويتنكّر لمبدعه. وتكمن أهمّية هذه الرؤية في حرصها على توثيق أيّ إسهام فكري ومعرفي من الناحية التاريخية، ليس لمجرّد التأريخ أو بهدف العناية بمصدرية الإسناد العلمي، بل يبدو الأمر معقودا على نوع من التدوين الاختزالي لأبرز ما أنتجته القراءات العربية خصوصا في مجال معالجة مسألة من المسائل أو فهم فلسفة من الفلسفات أو دراسة توجّه من التوجّهات الفكرية غربية كانت أو عربية... وهذا التفرّد في النظر إلى إسهامات مختلف القراءات في أيّ مجال، يعدّ في تقديرنا على درجة من الأهمّية لا يمكن أن يدركها سوى الباحث المتخصّص، خاصّة لما يجد في هذه المدوّنة الاختزالية من التنبيهات والإشارات والإحالات ما لا يجده في فهارس التأليفات وفي الكتب الجامعة سواء كانت ذات طابع تاريخي أو توثيقي.

نحن على يقين من أنّ قيمة فلسفة القراءة كما نلمسها في عمل أحمد عبد الحليم عطية، تبدو على قدر من الأهمّية من الناحية الأكاديمية بالنسبة إلى الباحث الذي يكون في حاجة لتعرّف أبرز التصوّرات ومختلف المقاربات التي درست أيّ مسألة أو فلسفة أو رؤية فكرية، ولنا على ذلك مثال ما قدّمته في مجال الحديث عن الأخلاق. لقد قدّم عطيّة" عدة دراسات متنوعة تتناول قضايا أخلاقية مختلفة، الأولى حول الأخلاق الأرسطية؛ وهى

تطبيق لرؤيتنا التي أطلقنا عليها قراءة القراءة؛ أي تحليل للقراءات التي قدمها الفلاسفة المسلمون للمعلم الأول. وهى دراسة مقارنة تعرض لأخلاق أرسطو كما تظهر في كتابه نيقوماخوس، وتوضح أثر هذه الأخلاق فى الأخلاق الإسلامية؛ كما تتضح من قراءة كل من: الكندي والفارابي ويحيى بن عدي والعامري وابن سينا وابن رشد.

وكذلك للقراءة التي قدمها الفلاسفة العرب المعاصرون للفلسفة الغربية مثل فلسفة ديكارت وكانط وهيجل وكان البحث فى الأخلاق الديكارتية المحاولة الأولى لتطبيق رؤيتنا فى قراءة القراءة كما ظهرت فى الكتاب الذى طبقنا فيه منهجها وهو الديكارتية فى الفكر العربى وتعرض الدراسة الرابعة للأخلاق الهيجلية وعلاقتها بالأخلاق الكانطية. وتدور الدراسة الخامسة عن الأخلاق وجينالوجيا القيم عند نيتشه، نيتشه الذي تعد فلسفته أهم مصادر ما بعد الحداثة مع هيدجر... دولوز وسبونفيل عن الرغبة وأخلاق التعالى الدينى أو أخلاق الوجه الإنسانى عند ليفيناس، ثم أخلاق الحوار والمناقشة عند كارل- أوتو آبل، وهابرماس وتظهر أيضا فى أخلاق المسؤولية لدى هانز يوناس فوكو والأخلاق بوصفها علم جمال للوجود. وجون رولز ونظرية العدالة(١٠). وإذا أردنا رصد الدلالة العميقة لمنهجية القراءة البعدية التي يتوخّاها أحمد عطية للفلسفة الغربية والفلسفة العربية الإسلامية، فإنّه لا بدّ من أن نذهب إلى أبعد مدى ممكن يحملنا على الحديث عن مشروع رؤية متكاملة تجمع داخلها شتات من المواقف والرؤى وباكورة المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة ليس على نحو استعراضي أو سردي، وإنّما وفق توجّه نقدي متعدّد الأوجه يتوسّل الشرح والتعليق والتعقيب مثلما يعتمد المقارنة والمحاورة والتوظيف بما ينسجم مع مقتضيات الانخراط ضمن المشاكل الفعلية المعقودة على الفهم الأيديولوجيا والسياسة والمجتمع والأخلاق ونزعات التطرّف والطائفية... وغيرها من المسائل التي يعجّ بها الواقع العربي

الإسلامي. وقد يفسّر ذلك بشكل من الأشكال الاهتمام المزدوج الذي أولاه أحمد عطية لمشروع ناصيف نصار من جهة، ولمشروع هشام شرابي من جهة ثانية. فثمّت تقاطع بين مبتغيات قراءة مفكّرنا لهذه المشاريع ورهانات هذه المشاريع نفسها المعقودة على الواقع والتاريخ والأيديولوجيا.

ومن منطلق هذا الاهتمام المزدوج ندرك:

- المغزى من التشديد على "ضرورة التحليل النقدي للمفاهيم وفي مقدمتها مفهوم: الطائفية، والأيديولوجية، الأمة، السلطة، العقلانية، التعصب، المجتمع المدني، الحرية، الديمقراطية والتربية والمواطنة. كما يحرص على إيجاد مفاهيم فلسفية جديدة، أو نقل مفاهيم من حقل معرفي آخر إلى مجال الفلسفة، مثل: الإبداع والاستقلال والنهضة الثانية[(١١)]" كما نعاين ذلك لدى ناصيف نصار دعوة هذا الأخير إلى مجتمع جديد وجدلية الوحدة والاختلاف والحداثة، وإلى الانتقال من الاتباع إلى الإبداع، من نقد الطائفية إلى الديمقراطية، من نقد الأيديولوجية إلى النهضة العربية الثانية وبلغة أكاديمية من تاريخ الفلسفة إلى العقلانية النقدية المنفتحة، من المفاهيم والتصورات إلى الواقعية الجدلية وبلغة أكثر عيانية من التعصب والنظام الكلي إلى الحداثة والحرية والديمقراطية والمجتمع المدني[(١٢)].

-المغزى من ربط الفكر بالواقع، الفلسفة بالتاريخ، الذات بالموضوع، الأنا بالنحن، الوجودية بالماركسية، كما تجلّى ذلك في مشروع هشام شرابي. ذلك أنّ الهدف من ذلك لا يحدّده استرجاع "صور الماضي بل لإشعال الجمر في الرماد- كما يقول- مؤكدًا أن الفرد لا يعيش حياته الشخصية فحسب، بل أيضًا حياة عصره، وحياة جيله" أدرك إمكانية حياة واحدة تجمع "الأنا" و"النحن" وتولد حياة أخرى للنحن وبالنحن.

يرى "أن الحقيقة تتغير وتولد من جديد". ويستخلص أحمد عطية النتيجة التي تقضي بفساد العدمية السائدة اليوم، القائلة بفساد كل ما هو عربي" مستندا في ذلك إلى إقرار شرابي "ليس فاسدًا إلا ما نفسده نحن (نحن نفسد حياتنا) وليس صالحًا "إلا ما نصلحه نحن" هذا ما يؤكده فى "الجمر والرماد" فيلسوف "النحن"(١٣).

يبدو أنّ اقتفاء توجّهات القراءة البعدية التي ما انفكّ أحمد عبد الحليم عطية يتوخّاها في اهتماماته المتنوّعة بمختلف المشاريع الفكرية العربية يحتاج رصد الخيط الناظم الذي يجعل من مشروع عطية أبعد من الانحسار في مجرّد قراءة بقدر ما هو فلسفة في القراءة لا تتّضح معالمها ولا تفصح عن نفسها إلّا بعد اكتمال مفاصل هذه القراءة واستخلاص ما يمكن لها أن تستخلصه من نتائج وبلورة ما يمكن أن تفتح عليه من أفق، وإذا كانت اهتمامات المشروع في بواكره توزّعت بين دراسات وقراءات وشروح وتعاليق منشورة في الكثير من الدوريات والمجلات الفكرية والملتقيات الإقليمية والدولية فضلا عن الكتب والمنشورات الأكاديمية، فإنّ ملامح هذا المشروع الذي هو بصدد معانقة شكل من أشكال الاكتمال والنضج قد برزت بصورة واضحة في ملتقى الفلاسفة العرب وإصدار موسوعة فلاسفة العرب المعاصرين، التي تبدو في تقديري من أكثر الأعمال تتويجا لجهود مفكّرنا في "لمّ شمل" المفكرين والفلاسفة العرب، وأبعدها نجاحا في التعبير عن مقاصد فلسفة القراءة التي رسختها منهجية أحمد عطية ضمن إطار يسمح بعقد لقاء لم عسيرا تحقيقه بين الأطراف التي يجدر بها أن تكوّن الجماعة العلمية العربية بما يسهم في إرساء نهضة فكرية حقيقية تقطع مع المشكلات المزمنة المشدودة إلى معايير التصنيفات الأيديولوجية والانتقائية الفكرية التي لا تخدم بأي صورة ما تحتاج إليه الأمّة العربية اليوم من تكاتف في جميع مجالات الفكر بشتى أطيافه وتوجّهاته.

الهـوامش

١- أحمد عبد الحليم عطية، **الأخلاق في الفكر المعاصر**، دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠١٤.

٢- أحمد عبد الحليم عطية، الكونية والفكر العربي المعاصر، **الوقائع**، ١٦ مارس ٢٠١٦.

٣- أحمد عبد الحليم عطية، **مفهوم التطور عند أنطون سعادة.**

٤- أحمد عبد الحليم عطية، **موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين**، المجلد الثالث، إصدارات ملتقى الفلاسفة العرب، القاهرة، ٢٠١٧، ص ص ٩-١٥.

٥- انظر أحمد عبد الحليم عطية، دراسة تحت عنوان: **الفينومينولوجيا في تونس.**

٦- انظر أحمد عبد الحليم عطية، دراسة تحت عنوان: **الفينومينولوجيا في تونس.**

٧- أحمد عبد الحليم عطية، القراءات العربية للفلسفة الغربية، **هيجل في الفكر العربي المعاصر**، أوراق فلسفية، العدد ١٧ القاهرة ٢٠٠٨، ص٢١٩ – ٢٥٨.

٨- نجد فى بعض الكتب المبكرة إشارات موجزة أو مطولة عن هيجل على سبيل المثال فى كتاب حنا أسعد فهمى: **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها حتى الآن** د.ت. (٣٠٦-٣٠٨). وزكريا أحمد رشدى: **"مبادئ الفلسفة" د.ت.**

٩- أحمد عبد الحليم عطية، **هيجل في الفكر العربي المعاصر**. سبق ذكره.

١٠-أحمد عبد الحليم عطية، **هيجل في الفكر العربي المعاصر**. سبق ذكره.

١١-أحمد عبد الحليم عطية: **مغامرة ناصيف نصار الفلسفية**. في ناصيف نصار: وفلسفة السلطة والحرية، إصدارات ملتقى الفلاسفة العرب، القاهرة ٢٠١٦.

١٢-أحمد عبد الحليم عطية: **مغامرة ناصيف نصار الفلسفية**. المرجع السابق.

١٣- أحمد عبد الحليم عطية، **الخطاب النقدي الجديد في فكر هشام شرابي**. في هشام شرابي والنقد الحضاري، أوراق فلسفية، العدد ٤١، القاهرة ٢٠١٥، ص٧ – ٣١.

عطية والفكر العربى المعاصر

ماهر عبد المحسن(*)

مقدمة:

إن المتتبع لكتابات المفكر العربي أحمد عبد الحليم عطية يلحظ اهتماما متزايدا ومزدوجا بكل من "الأنا" و"الآخر"، الفكر العربي "الأنا" ونظيره الغربي "الآخر". وإذا كان مثل هذا الاهتمام يأتي بوصفه واحدا من مظاهر التجلي المهمة للفكر العربي المعاصر والتي تنصب في عمومها على قضية "الأصالة والمعاصرة" ومحاولة تقديم إجابة لسؤال النهضة المُلح الذي تم طرحه في بداية الألفية الثانية، ولم يحسم حتى الآن، إلا أن جهود عبد الحليم عطية في هذا المجال لا تعد بأي حال من الأحوال تكرارا أو إعادة لما سبق وإن ردده السابقون عليه، بالرغم من اعتماده الكبير على إنتاجهم.

ذلك أنه قد اختط لنفسه طريقا مختلفا لا ينحاز فيه للأنا أو الآخر ولا يحاول أن يعثر على صيغة ثالثة توفيقية بينهما؛ لكنه ينطلق من لحظة دينامية فريدة يلتقي فيها "الأنا" بـ"الآخر" وليرهص بما يمكن أن نسميه "الفيمتو فلسفة" أو "الفيمتو تفكير"، حيث يهتم برصد حركة الفكر وصيرورته من " الأنا" إلى "الآخر" ومن "الآخر" إلى "الأنا".

(*) باحث فى علم الجمال والفلسفة المعاصرة.

ويكشف هذا التوجه- فيما نرى- عن إيمان عبد الحليم عطية- بعكس الكثيرين ممن سبقوه-بوجود فكر وفلسفة عربية معاصرة منجزة بالفعل، ومن ثم فإنه لا ينشغل بالبحث عن شروط الإبداع أو محاولة تلمس الطريق الذي ينبغي أن يتوجه إليه العقل العربي، قدر اهتمامه بدراسة هذا المنجز وتوصيفه وتحليله.

وبالرغم من أن مثل هذا التأويل لفكر عبد الحليم عطية يبدو متعارضا مع ما صرح به هو نفسه في أكثر من مناسبة، خاصة في تصديره لكتابه "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، حيث يقول: إن اصطلاح الفكر العربي المعاصر لا يطلق على كيان ثابت محدد بالفعل تمت صياغة الأطر العامة التي تحدده والذي يدور حولها... إن الفكر العربي المعاصر في سبيله للتكوين فهو يسعى للتحديد والاكتمال"(١). إلا أن دراساته المتعددة حول الفكر العربي المعاصر وحرصه على إفراد الكثير من الملفات في "أوراق فلسفية"، التي يرأس تحريرها، للتعريف بالمفكرين العرب وإنتاجهم الفكري الغزير سواء في صلته بالتراث العربي الإسلامي، أو في صلته بالتراث الفلسفي الغربي، إنما كلها مؤشرات تؤدي للقول بوجود منجز فكري عربي ما، حتى لو كان في طور التكوين. فمائة عام من الإنتاج الفكري العربي المعاصر أو يزيد لابد وأن تسفر عن شيء له كيان واضح وملامح خاصة ومحددة، وإلا فمتى سيتحقق هذا الكيان؟ خاصة أن الغرب ينتج في كل بضع سنين تيارا فلسفيا جديدا.

والدليل على ذلك يمكن أن نستمده من عبد الحليم عطية نفسه عندما يقول:" ومن هنا يستدعي سعينا لمعرفة الصورة الكاملة لما أطلقنا عليه الفكر العربي المعاصر بالإضافة لبحث جهود رواده إعادة النظر مرة أخرى للغرب لمعرفة كيف أصبح أحد مكونات فكرنا المعاصر وما هي عناصره المختلفة وكيف تعاملنا معها ثم كيف نتعامل معها الآن"(٢).

فثمة "صورة كاملة" يسعى لمعرفتها وثمة مكونات لهذا الفكر يمثل الغرب أحدها، غير أنه مازال في حاجة لجهود الدارسين والباحثين للكشف عن مناطقه المجهولة وتحديد معالمه على حد تعبيره. ليس هذا فحسب، وإنما هناك أيضا ملامح لهذه الصورة التي تشكل فكر الرواد المحدثين من المفكرين العرب، حددها عبد الحليم عطية في النقاط التالية:- [٣]

- إن ما أخذه المفكرون العرب عن مفكري الغرب هو ما كانوا يبحثون عنه لديهم، أي أنهم أخذوا ما يتفق ومتطلباتهم.

- إن ما نقلوه يحمل في كثير جدا من الأحيان بصماتهم ونتاج عقولهم، بل وقد يعبر عنهم بشكل أمين للغاية؛ لأنه في النهاية اختيارهم.

- يعاب على تلك الجهود أنها تناولت المذاهب الغربية بشكل فردي منعزل بعضها عن بعض من جهة ومنفصلة عن سياقها الواقعي من جهة ثانية.

- إن الجهود (المنقولة) في أغلب الدراسات كانت هدفًا لذاتها، ولم تمثل صدمة بالنسبة للعقل العربي تمكنه من التعامل مع واقعه، ومن ثم تمنحه القدرة على تجاوزه.

ويتضح من هذا العرض أن الإنتاج الفكري العربي المعاصر يغلب عليه الطابع الذاتي، فليس ثمة مدارس أو تيارات فكرية، وإنما هناك اختيارات فردية تختلف باختلاف الذائقة الفلسفية الشخصية لكل مفكر على حدة، ودون أية محاولة لضمها مع بعضها من أجل تشكيل مدرسة أو تيار. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نجد أن هذه الجهود ظلت حبيسة الأطر الفكرية النظرية دون أن تتماس مع الواقع، الأمر الذي جعلها تفقد الكثير من حيويتها وفاعليتها، وتتحول إلى نوع من المباريات الذهنية التي يحاول كل لاعب (مفكر) فيها التغلب على الآخر والانتصار لمذهبه المستعار من

الآخر(الغربي). ويلخص عبد الحليم عطية الموقف برمته في أن "تلك الجهود المتفرقة انتقلت من جدل الفكر مع الواقع إلى الدعوة إلى مذاهب غربية، والتبعية لها واستخدامها ضد مثيلاتها من مذاهب تابعة أيضا للغرب"(٤).

وهو بهذا المعنى يضع يده على أحد أهم أسباب أزمة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي، وهو "التبعية" ومن ثم "غياب التنظير المباشر للواقع". فأول شروط الإبداع هو "الحرية"، ولا تتأتى هذه الأخيرة إلا عن طريق التحرر والاستقلال، لا بمعنى طرح الآخر كلية، والانطلاق من الفراغ، ولكن بمعنى استيعاب وتمثل الفكر المغاير ثم توظيفه في خدمة قضايا الأنا الراهنة. ولا يتحقق ذلك من خلال التطبيق الأعمى للتيارات والمذاهب الغربية على قضايانا وإشكالياتنا المحلية، وإنما من خلال استيعاب هذه التيارات والمذاهب على النحو الذي يجعلها تذوب وتصير جزءا أساسيا من مكونات الذات العربية. ومثل هذا الذوبان الذي قد يصل إلى حد التماهي لا يعني إحلال الآخر محل الأنا ومن ثم فقدان الهوية، وإنما يعني أن الهوية كيان متنامٍ، في حالة صيرورة دائمة، ويخضع للشروط التاريخية التي من شأنها أن تحذف وتضيف إليه وفق قانون التقدم.

وعلى ذلك يرى عبد الحليم عطية أن الفكر الغربي بكل تياراته ومذاهبه يمثل تحديا بالنسبة لنا نظرا لتواجده وحضوره الطاغي في ثنايا أعمال وكتابات رواد الفكر العربي المعاصر. ويؤكد على أن هذا التحدي سيظل قائما ما لم يستوعب العقل العربي حقيقة وجوهر المذاهب الغربية التي تسيطر على عقولنا ومقدار تأثيرها علينا ووضع هذه المذاهب في سياقها الحضاري في إطار الفكر الغربي وتاريخ المجتمعات الغربية"(٥).

وتردنا هذه الأفكار إلى المفكر العربي الكبير عبد الوهاب المسيري ودعوته الدائمة من أجل تجاوز المركزية الأوربية ووضعها في حجمها الحقيقي بوصفها أحد منجزات الحضارة الإنسانية، لا بوصفها ممثلة لهذه الحضارة برمتها. كما تردنا إلى الهرمنيوطيقا التاريخية عند الفيلسوف الألماني جادامر، الذي يطالبنا بضرورة الوعي بالمحددات التاريخية التي تتحكم في عملية الفهم.

إن موقف التلقي المفروض على الفكر العربي، أو ما يسميه أحمد عبد الحليم عطية "الخضوع للتفوق الإبستمولوجي الغربي"؛ هو المنطلق الذي يتحكم في العقلية العربية، حيث صَّور الغرب نفسه على أنه النموذج المكتمل والأرقى والذي – وفق منطق الخضوع للأقوى – ينبغي الأخذ منه دون تحريف.

ويريد عطية – في جُلِّ كتاباته حول الفكر العربي وعلاقته بالفكر الغربي – أن يتجاوز ذلك الطرح التقليدي العقيم الذي لا يمل عقد المقارنات العديدة والمطولة ما بين الفلاسفة الغربيين ونظرائهم من الفلاسفة العرب الأقدمين كي يبرهن على أن الفكر العربي قد سبق الفكر الغربي في الكثير من مسائله وقضاياه القديمة والمعاصرة. وفي هذا الصدد يتساءل مستنكرا: "هل كان ديكارت بالنسبة لنا مناسبة للتغني بأمجاد الماضي حيث نعتبر ما وجد لديه من أفكار حول النفس وخلودها واستقلالها عن البدن والله وحفظه العالم، وحول منهجه في الشك نقلا لما وجد لدى ابن سينا والغزالي والمعتزلة أم العكس، بمعنى أننا نحن الذين نرى ذلك؟"(٦).

وتأتي الإجابة الإيجابية التي تكشف عن المعنى العميق الذي يريد إيصاله، والطريق التي ينبغي السير فيها متضمنة في سؤاله التالي مباشرة عندما يقول:" هل كان

ديكارت مناسبة للنظر في مستقبل الفكر العربي من أجل تطوير العقلانية والدعوة للعقل على نطاق واسع؟"(٧).

وتأتي كلمة " مناسبة" هنا لتعين الفرق الدقيق بين " النقل" و" الاستلهام". فالعقلانية الديكارتية وكافة التيارات الغربية الفكرية هي بمثابة " الفرصة" أو " لحظة الإلهام" التي تعمل على إيقاظ العقل العربي من سباته الدوجماطيقي. ويختلف الاستلهام عن النقل في أن الأخير يعني التقليد الحرفي والتكرار، في حين يعني الأول " المثير" أو " المنبه" الذي يدفع للعمل والتحرك في اتجاه ما، ربما مختلف ومغاير، بل ومعاكس إذا دعت الضرورة التاريخية والظرف الاجتماعي والثقافي المختلف.

عطية وإشكالية المنهج:

ويعرف عبد الحليم عطية هدفه مباشرة، ولا يمل التصريح به في كل مناسبة يقدم فيها على دراسة فكر غربي من منظور عربي. فالسؤال الأساسي في دراسته عن "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر" يدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت والتصورات المختلفة له وكيفية تعاملنا معه باعتباره نموذجا للفلسفة الحديثة ومؤسسا للعقلانية الغربية التي أثرت واستحوذت على تفكير جيل كامل من مفكري العربية"(٨). ويصف دراسته عن "سارتر في الفكر العربي المعاصر" بأنها أقرب إلى نقد التلقي العربي لفلسفة سارتر، وتحليلا لهذا التلقي، وسعيا للبحث في أبرز مواقف المثقفين العرب تجاه صاحب فلسفة المواقف، الذي اختلطت في كتاباتهم حوله أمانيهم وطموحاتهم مع كتاباته وآرائه"(٩).

وفي دراسته عن " الكانطية في الفكر العربي المعاصر" ينفي عبد الحليم عطية أن يكون القصد من وراء هذه الدراسة مجرد عرض وشرح وتلخيص فلسفة كانط النقدية،

وإنما الهدف هو بيان الكيفية التي استُقبلت بها فلسفة كانط في العربية، وإيضاح صورته على النحو الذي ظهرت به لدى المفكرين العرب المعاصرين(١٠). وفي دراسته "هيدجر في العربية" يناقش إشكاليتين متداخلتين في سياق واحد، الأولى، استقبال هيدجر في العربية، خاصة لدى عبدالرحمن بدوي، والثانية، موقف العرب من الدين في فلسفة هيدجر، ويصر في مقدمة الدراسة بأن الهدف من البحث هو محاولة الكشف عن كيفية فهمنا وتعاملنا مع النص الهيدجري، وكيفية ظهور نص هيدجر في الكتابات العربية، وكيفية تحوله إلى مرجعية فكرية لمجموعة من المفكرين المعاصرين الذين ساروا على دربه(١١).

ويواصل عبد الحليم عطية السير في نفس الاتجاه - بذات العزم والتصميم- ليكرر المجاهرة بنفس الهدف، وطرح ذات التساؤلات في دراستيه حول: "دريدا والفكر العربي المعاصر" و"نيتشه في الفكر العربي المعاصر" فيؤكد في تمهيده للدراسة الأولى على أنه يسعى إلى بيان كيف تعامل الفكر العربي والمفكرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر ومنها فلسفة الاختلاف ومنهج التفكيك لدى جاك دريدا الذي سكنت كتاباته ساحة الفكر العربي وانشغلت بحروفه الثقافة العربية"(١٢). وفي تصديره لدراسته الثانية حول نيتشه في الفكر العربي المعاصر يطرح السؤال التالي كهدف مهم للدراسة على حد تعبيره، هل اكتفى الكُتَّاب العرب بهذه المهمة، مهمة الشرح أم أنهم طوعوا أفكار نيتشه لخدمة قضاياهم واهتماماتهم؟ ويرى أن الإجابة تقتضي منَّا الوقوف على صورة نيتشه في الثقافة العربية منذ التعرف عليه في بدايات القرن العشرين، وحتى اليوم، والوقوف عند القراءات المتعددة له"(١٣).

ويلاحظ من جملة الدراسات التي قام بها عبد الحليم عطية حول الفلاسفة الغربيين من خلال تناولهم في الكتابات العربية أن الهدف النهائي، والهاجس الذي كان

يلح عليه هو "الكيفية" التي تم بها استقبال المفكرين العرب للفلسفات الغربية وللفلاسفة الغربيين. فمثل هذه "الكيفية"هي التي ستكشف لنا إلى أي مدى كانت الذات العربية مقلدة للآخر"، وإلى أي مدى كانت قادرة على تطويعه لخدمة قضاياها الخاصة. وبناء على هذا التحديد يمكن وضع تصور لصورة الفكر العربي المعاصر. فإلى أي مدى نجح عطية في تحقيق هذا الهدف؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فكيف تسنى له الوصول إلى هذه الغاية الطموحة؟ بعبارة أخرى، ما هو المنهج أو المناهج التي اتبعها في دراساته العديدة التي سبق لنا الإشارة إليها؟

في الحقيقة ولكي لا نكون أقل منهجية، فينبغي علينا البدء بالسؤال الأخير، سؤال المنهج. والإجابة عن هذا السؤال ليست بالرغم مما تبدو عليه من سهولة – بالأمر اليسير. فعبد الحليم عطية يدرس الغرب لكن من خلال وسيط يحول دون اللقاء المباشر به، وهو الفكر العربي. وفي هذه الحالة نجد أنفسنا إزاء احتمالين: الأول، إما أن يكون هذا الوسيط شفافًا، وفي هذه الحالة سنرى الغرب كما هو عليه في الواقع، وهنا سيكتفي بالوصف، وإما يكون الوسيط أقل شفافية، وفي هذه الحالة سنرى الغرب في صورة يشوبها شيء من التحريف، وهنا سيحتاج الأمر إلى عدم الاكتفاء بالوصف والدخول في منطقة التأويل. والحقيقة إن الصعوبة ليست في هذه الازدواجية التي قد تشوب الفكر العربي، فنجده مرة ينتهج سبيل" الوصف" وفي مرة أخرى نجده ينتهج سبيل " التأويل". وإنما الصعوبة الحقيقية إنما تكمن في وجود مستويين من الدراسة أو القراءة: القراءة الأولى التي يقوم بها الفكر العربي الوسيط، والقراءة الثانية التي يقوم بها عبدالحليم عطية للقراءة الأولى. ولكي نتجاوز هذه الصعوبة فإننا سنفترض أن عبد الحليم عطية – بشكل عام" يتخذ الوصف الفينومينولوجي منهجا له كخطوة أولى، ثم نحاول أن نتلمس خطواته المنهجية الأخرى، والتي ستكشف لنا عما إذا كان قد اكتفى

بهذا الوصف أم تجاوزه إلى التفسير والتأويل، وذلك من خلال دراساته نفسها وأفكاره المتضمنة فيها. أما لماذا وضع " الوصف الفينومينولوجي" كفرض أولي، فلأن السؤال الأساسي الذي يبدأ به – دراساته إنما هو سؤال عن " الكيفية" التي استقبل بها العرب الفكر الغربي، والإجابة هنا لا بد وأن تنطوي – بداهة– على" وصف " للفكر الغربي كما تبدى في " الوعي " العربي.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يلاحظ أن عبد الحليم عطية لم يهتم بتحديد المنهج الذي يسير عليه في دراساته – على كثرتها – قدر اهتمامه بتحديد الهدف أو الغاية. فعلى مدار دراساته الست التي أشرنا إليها والتي لمسنا فيها مدى حرصه على التحديد المسبق والصريح للغاية التي دفعته للقيام بها، لا نجد تحديدًا واضحًا ومباشرًا للمنهج الذي اتبعه فيها سوى في دراستين اثنتين فقط:" الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، حيث يصرح بأنه سوف يستخدم كلا من المنهج التاريخي في تتبع التأثيرات الديكارتية في الكتابات العربية عن رائد العقلانية، والمنهج المقارن ذلك لأن طبيعة الموضوع تجعله ينتمي إلى مجال الدراسات المقارنة، وفي الوقت نفسه نستعين بعلم تاريخ واجتماعيات المعرفة"(١٤).

وفي دراسته عن "سارتر في الفكر العربي المعاصر"، حيث يذكر في صدر الدراسة: "لا تدعي هذه الدراسة استقصاء شاملا لتعامل الكُتاب والمفكرين العرب مع فلسفة سارتر، ولا يمثل رصد الكتابات العربية حولها هدفا نهائيا لنا، وهي ليست بحثا في "الوجود والعدم" ولا "الوجودية نزعة إنسانية" أو "نقد العقل الجدلي" إنها أقرب إلى نقد التلقي العربي لفلسفة سارتر، وتحليلا لهذا التلقي"(١٥).

وربما يكون السبب في اقتصاره على دراستين فقط من ست في التصريح بمنهج دراسته: هو أولوية الغاية على الوسيلة (المنهج) عنده وهو ما تؤكده عبارته التالية: "تتعدد المناهج لكن الهدف هو دراسة الفكر العربي في تعامله مع الفلسفة الغربية "[١٦].

ويبقى السؤال إلى أي مدى التزم عبد الحليم عطية بالمناهج التي صرح بها في دراساته الأخرى التي سكت عنها؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار استخدامه للمنهج التاريخي والمقارن بمثابة " الوصف" واستخدامه لمناهج النقد والتحليل بمثابة "التأويل" أم أن محاولاتنا للقيام بقراءة ثالثة من شأنها أن تخلط الأوراق وتميع الأمور وتكشف عن استحالة القراءة إلى ما لا نهاية، وضرورة الوقوف بها عند حد معين لا يسمح بالمزيد من التأويل أو التفسير؟ وهل ظلت قراءات عطية حبيسة النصوص، أم امتدت لتتناول الواقع الذى عبرت عنه هذه النصوص؟

سنحاول في المباحث التالية تقديم قراءة خاصة لقراءات مفكرنا العربي المعاصر لعلنا نعثر على بعض الملامح أو العلامات التي من شأنها أن تعيننا على الإجابة عن شيء من التساؤلات السابقة. فالدخول في منطقة " القراءة" ودائرة " التأويل" لا يفي بأجوبة بقدر ما يفتح المجال على المزيد من التساؤلات.

أولا- الفكر العربي المعاصر بين الوصف والتفسير:

يرتبط منهج عبد الحليم عطية في دراسته الفكر العربي المعاصر في جانبه المتعلق بالفلسفة الغربية بمنهج هذا الفكر محل الدراسة، بمعنى أن دراساته تميل للوصف والعرض كلما كانت بصدد دراسة عربية تقف عند هذه الحدود، وتميل للتحليل والتفسير كلما كانت بصدد دراسة تقدم تأويلا أو توظيفا للفكر الغربي بما يتلاءم مع شخصية المفكر العربي الفكرية وبيئته الثقافية المختلفة.

١- النقــل:

ويلاحظ أن الدراسات الواصفة تغلب على كتابات الرواد، وبخاصة الأكاديميين منهم مثل محاضرات "ماسينيون" و"الكونت دي جلارزا" وعلي العناني في الجامعة الأهلية حول ديكارت، والتي وصفها عطية بأنها "تنحصر في عرض فلسفة ديكارت والتعريف بها"(١٧). وبهذه المناسبة فهو يرى أن الدروس الجامعية كانت دائما هي البداية لانطلاق الكتابات العربية حول فلاسفة الغرب فيذكر في دراسته حول" الكانطية في الفكر العربي المعاصر" أن " الدروس الجامعية هي البداية الأولى، وعن طريقها يمكن أن نتعرف على اتجاهات المفكرين والمثقفين العرب في التعامل مع الفلسفة النقدية، كذلك نتعرف على القضايا التي شغلوا بها في هذه الفلسفة"(١٨). كما يذكر في هامش دراسته عن " هيدجر في العربية " أنه " من الصعب تحديد بداية دقيقة تبين معرفة العرب بفلسفة هيدجر إلا أنه من المعلوم أن بعض الأساتذة الفرنسيين في الجامعة المصرية في بداية عهدها عرفوا بفلسفته. ويمكن أن نجد نفس الأمر قد حدث في الجامعة الأمريكية ببيروت، بالإضافة إلى تتلمذ بعض العرب على يد هيدجر مباشرة أو على تلاميذه بالجامعات الألمانية".

ونجد مثلًا لهذا النزوع للوصف والعرض لدى الرواد من غير الأكاديميين عند فرح أنطون في تقديمه لفلسفة نيتشه في الجزء الثالث من مجلة الجامعة، ومرقص فرج بشارة في أول كتاب يصدر بالعربية عن نيتشه أثناء الحرب العالمية الأولى في مصر. ويلفت أحمد عبدالحليم النظر في هذه الكتابات إلى ملاحظتين: الأولى "تناولها لحياة نيتشه ومؤلفاته وجنونه والمرأة في حياته، والموضوع الذي يجذب الانتباه في فلسفته هو الإنسان الأعلى (السوبرمان). الملاحظة الثانية: أن معظم هذه الكتابات هي نقل لآراء مؤلفين فرنسيين أو تلخيص لمؤلفات أوربية عن نيتشه"(١٩).

وتنقلنا الملاحظة الثانية إلى قضية "النقل والإبداع" أو " التأثير والتأثر"، وهي نفس القضية التي نعبر عنها منهجيا في هذه الدراسة بـ"الوصف والتفسير". فما من شك في أن الوصف يرتبط بالتأثر وبالنقل في حين يرتبط التفسير بالإبداع والتأثير. ويلاحظ أن هذه القضية كثيرا ما تثار بصدد مفكرنا الكبير عبد الرحمن بدوي وإنتاجه الفلسفي الكبير، والشديد التنوع. وربما يكون السبب هو كونه من الرواد الأوائل الذين قدموا للعربية الكثير من نتاجات الغرب الفلسفية المعاصرة، فكان التقديم الأولي يغلب عليه - بطبيعة الحال- النقل والعرض والتعريف، وربما كان السبب راجعًا إلى حالة التماهي والتوحد التي يعيشها عبد الرحمن بدوي أثناء إنتاجه الفكري على اختلاف أنواعه ما بين التأليف والترجمة والتحقيق.

في هذا الصدد يطرح أحمد عبد الحليم هذه الإشكالية في بداية دراسته عن " هيدجر في العربية" عندما يقول: " إن استقبال هيدجر في العربية كان وما يزال استقبالا استشكاليا بين تهدجر العرب وتعريب هيدجر. فمنذ كتب بدوي الزمان الوجودي والنقاش حاد حول حضور هيدجر وتأثيره"(٢٠).

ويعرض أحمد عبد الحليم للآراء التي حاولت أن تقلل من قدر عبد الرحمن بدوي واعتباره مجرد ناقل عن هيدجر، متأثرًا به، وكذا دفاع يوسف مراد عن عبد الرحمن بدوي ورده على هذه الآراء. مما جعله يعلق على رأي طه حسين المعتدل قائلا:" ينتج من قول طه حسين نتيجة ذات حدين: الأولى أن عمل بدوي بالفلسفة الألمانية خاصة هيدجر أثر تأثيرا قويا يمثل خطرا، وهو خطر يحد من الإبداع الفلسفي عند بدوي. إن حدي الإشارة والتوجيه في حديث طه حسين يؤكد التقارب الشديد بين فيلسوف فريبورج وفيلسوف مصر"(٢١).

وتثار نفس الإشكالية عند دراسة نيتشه، ويميل عطية إلى القول بنيتشوية بدوي، ويتضح ذلك جليا في تصريحه:" أما بدوي فهو إن صح القول نيتشه العربي"(٢٢)، ومستشهدا بكلام بدوي نفسه عن نفسه في الموسوعة:" لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ونيتشه".

ويتضح ميل عطية للوصف التفصيلي الدقيق عند تناوله لكتابات الرواد الواصفة من هذه الفقرة الطويلة التي ننقلها كما هي باعتبارها تجسيدا حيا للمنهجية الوصفية التي يقبلها في الكثير من كتاباته عن الدراسات العربية المعاصرة" لم تتوقف الكتابات عن نيتشه منذ بدأت مجلة (الجامعة) التعريف بفلسفته: وأول كتاب يصدر بالعربية أثناء الحرب العالمية الأولى في مصر، والذي قدمه مرقص فرج بشارة (١٨٩٢- ١٩٦٤)، وهو والد الكاتب المسرحي ألفريد فرج والصحفي نبيل فرج، وصدر هذا العمل عن مطبعة السلام – شارع مولاي محمد بالإسكندرية، وأعيد نشره في مجلة إبداع، العدد ٩، عام ٢٠٠١، وهو يقع في ٢٨ صفحة من القطع المتوسط، وأهميته تكمن في كونه أول كتاب يصدر بالعربية عن نيتشه وهو يعيد الاعتبار للفيلسوف الألماني ضد الاتهامات التي اتهم بها"(٢٣).

٢- الترجمة:

وإذا أردنا أن ننتقل إلى الجانب الآخر من التعامل العربي مع فكر وفلسفات الغرب، ذلك الجانب الذي لا يقتصر على الوصف وإنما يمتد ليدخل في منطقة التفسير، فينبغي علينا ألا نغفل مرحلة الترجمة باعتبارها نوعًا من التفسير. ويؤكد عطية على هذا المعنى حين يقول: "إذا كانت المحاولات السابقة تنحصر في عرض فلسفة ديكارت والتعريف بها، أو تقوم على الدعوة للمنهج العقلاني النقدي وتطبيقه على الأدب

العربي، فإن المحاولة الحالية تقوم أساسا على التعامل المباشر مع أفكار ديكارت ولغته ومصطلحاته وتبنى على نقل فلسفته إلى العربية وتسعى لإيجاد اللغة المناسبة لذلك، ويتمثل هذا في ترجمة المقال في المنهج"(٢٤).

وهو يقصد بـ"المحاولات السابقة" تلك التي قام بها الرواد الأوائل من خلال محاضراتهم بالجامعة الأهلية، ويقصد بالدعوة لتطبيق المنهج العقلاني النقدي على الأدب المحاولة التي قام بها طه حسين في كتابه المثير للجدل "في الشعر الجاهلي". ونحن نختلف – منهجيا – مع عطية في وصفه لمرحلة التطبيق" قبل مرحلة "الترجمة"، حيث كان ينبغي أن يأتي التطبيق في نهاية الشوط بعد الوصف والتفسير كما سنرى فيما بعد. وربما كان التسلسل التاريخي هو الذي جعله يضع كل محاولة في سياقها التاريخي بغض النظر عن السياق المنطقي للأفكار الذي يتجاوز الزمان والتاريخ.

ويشير مرة أخرى إلى أهمية الترجمة في فهم الآخر ومدى تأثيره في الأنا. فيذكر بصدد مناقشته لحضور هيدجر وتأثيره في العربية أنه حتى يمكننا مناقشة هذا الحضور وذاك التأثير نشير بإيجاز إلى تعريب هيدجر حتى يتضح لنا تهدجر العرب"(٢٥). ويقتصر في هذه الدراسة على سرد قائمة طويلة بالأعمال المترجمة لهيدجر، مشيرا إلى أنها غير كاملة لعدم وجود ثبت بكل ما ترجم وما كتب عن هيدجر بالعربية، وأنه قام برصد ما هو متاح فقط. ونفس الشيء نجده في دراساته الأخرى عن كانط وسارتر ودريدا دون التعرض لقضية الترجمة في حد ذاتها وعما إذا كانت تمثل نقلا أم تأويلا للنصوص المترجمة، الأمر الذي من شأنه أن يقدم لنا صورة جيدة عن الكيفية التي تعامل بها المفكرون العرب مع التراث الفلسفي الغربي. وبالرغم من ذلك فإن القراءة المتأنية لهذه المؤلفات خاصة دراساته عن ديكارت وسارتر ونيتشه ودريدا. يمكن أن تقدم لنا بعض الملامح المهمة عن هذه الصورة، والتي تؤكد في الوقت نفسه على ارتباط النشاط

التفسيري لأحمد عبد الحليم بمدى كون الترجمات التي يتناولها تميل إلى النقل والوصف أم تمتد إلى التفسير والتأويل، هذا مع الوضع في الاعتبار آخر ما توصلت إليه المدارس التأويلية المعاصرة من أن "كل ترجمة تأويل، على اعتبار أن اختلاف اللغات والثقافات لا بد وأن يخلق مسافة بين لغة النص الأصلية واللغة المنقول إليها في عملية الترجمة من شأنها أن تسمح بشيء من التأويل.

وفي هذا الصدد يتساءل عطية في دراسته عن سارتر إننا بحاجة إلى دراسة لغوية تبين طبيعة اللغة التي نقل عبرها سارتر إلى العربية إن كانت أيديولوجية أم لغة فلسفية؟" وينطوي هذا التساؤل على وعي بإشكالية الترجمة وأهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه اللغة في حسم هذه الإشكالية. ويتضح هذا الوعي بنحو أكبر في دراسته عن ديكارت، حيث يفرد فصلا مستقلا عن "الديكارتية واللغة الفلسفية العربية" تناول فيه جهود المفكرين العرب في ترجمة "المقال في المنهج" لديكارت خاصة ترجمة محمود الخضيري الذي عمل على إحياء اللغة الفلسفية القديمة التي نحت مصطلحاتها واستخدمها الفلاسفة المسلمون الأوائل في ترجمتهم للتراث الفلسفي اليوناني في عصر الترجمة الأول. ويتوقف عطية عند السبب وراء إقدام الخضيري على ترجمة هذا العمل رغم صعوبة عباراته وتعسر نقله بالقياس مع وضوح أفكاره، ويرى أن مهمة الخضيري كانت " إيجاد اللغة العربية المناسبة لاستيعاب تلك الأفكار الإنسانية العامة"(٢٦).

ولا شك أن محاولة نقل أفكار من لغة صعبة إلى لغة سهلة إنها لابد وأن ينطوي على شيء من الشرح والتفسير لإيصال المعاني والمفاهيم التي قد تبدو غامضة ومبهمة إلى متحدثي اللغة المترجم إليها النص. إلا أن ما يستوقفنا هنا ليس مجرد الترجمة الشارحة، وإنما المقدمات والتعليقات التي صاحبتها والتي وصفها عطية بأنها" فاقت من حيث الحجم النص الأصلي للكتاب"(٢٧).

ويتجاوز أثر الترجمة نقل النص إلى العربية وما ينشأ حوله من شروح وتعليقات إلى إنتاج نصوص أخرى حول النص الأصلي المترجم وهو ما يؤكد عليه عطية في ملاحظاته حول استقبال سارتر في العربية، حيث يقول:" إن بعض ترجمات أعماله صارت أساسا لدراسات متخصصة حول الموضوعات والقضايا التي أثارها الفيلسوف في هذه الأعمال"(٢٨).

إلا أن الخطوة الأكثر أهمية في إشكالية الترجمة تتمثل في تلك المحاولات الجسورة التي جعلت من ترجمتها نوعا من التأويل، حيث اعتمدت على قراءة مغايرة ليس فقط لقراءات أخرى وإنما مغايرة لما قصده المؤلف نفسه. وتأتي قراءة فليكس فارس لكتاب نيتشه "هكذا تكلم زرادشت" كنموذج صارخ للترجمة التأويلية، ويعبر عبد الحليم عطية عن أهمية هذه الترجمة وتأويل فارس لأفكار نيتشه قائلا: " إن الجدل المهم حول فلسفة نيتشه وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم هو ما أثارته ترجمة فليكس فارس لـ "هكذا تكلم زرادشت" حيث اندفع الناقد الدكتور إسماعيل أدهم لمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله لأفكار الفيلسوف الألماني"(٢٩).

والحقيقة أن القراءة التي قدمها فارس في تمهيده للكتاب ليست فقط قراءة معاكسة تنطوي على قلب المعنى، ومحاولة الوصول إلى نتائج مخالفة لما هو متعارف عليه، خاصة فيما يتعلق بمسألة "إلحاد نيتشه"، ويبرر عبد الحليم عطية هذه المحاولة المثيرة بأن " فارس يقدر نيتشه تقديرا عاليا ويرفض في الوقت نفسه موقفه من الدين، ويريد أن يفسره تفسيرا يقربه من الدين... ويعطينا تأويلا لبعض نصوص نيتشه على لسان زرادشت تجعله أقرب إلى الإيمان"(٣٠).

٣- التفسيـر:

وإذا كان السؤال بـ" كيف " هو الذي جعلنا نضع أيدينا على جوانب النقل والوصف في إنتاج مفكرينا العرب بعامة ومفكرنا أحمد عبد الحليم بصفة خاصة، فإن السؤال بـ"لماذا" هو الذي سيجعلنا نضع أيدينا على جوانب التفسير والإبداع في هذا الإنتاج. بعبارة أخرى، إذا كان السؤال عن " الكيفية" التي تعامل بها العرب مع الفكر الغربي يمثل مدخلا وصفيا. فإن السؤال عن "علة" اختيار فيلسوف بعينه من ضمن جملة الفلاسفة الغربيين هو ما سيمثل منطلقا للتفسير.

وكما كان عبد الحليم عطية حريصا على أن يكشف لنا عن هدفه من الدراسات التي قام بها في بداية كل دراسة على حدة وقبل الدخول في صميم الدراسة، فإنه كان حريصا أيضا على أن يوضح لنا" علة اختياره للفلاسفة الغربيين الذين تناولهم في دراساته من خلال الكتابات العربية.. ففي مقدمة كتابه عن ديكارت يصرح بأن اختياره لديكارت بالذات ليكون أول الدراسات المقارنة المزمع إنجازها" جاء نتيجة كونه استمرارا للتيار العقلاني الذي ساد مع نهضة القوى الوطنية المصرية وتأسيس أحزابها وإقامة مؤسساتها المختلفة وتفتحها على التيارات الغربية"(٣١). وهو اختيار له مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة إلى الأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه كما يوضح لنا في السطور التالية.

وفي دراسته عن هيدجر يلمح إلى علة الاختيار من خلال وصفه لاستقبال هيدجر في العربية بأنه "جزء من علاقة الفكر والثقافة العربية، خاصة منذ عصر النهضة الحديثة مع الفكر والثقافة الغربية التي شكلت بإشكالياتها وموضوعاتها – فيم يرى

البعض – جزءا أساسيا من مرجعية وتاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر، خاصة على مستوى المناهج والمفاهيم"(٣٢).

وتختلط الغاية بعلة الاختيار في دراسته عن سارتر لتأتي الأخيرة متضمنة في الأولى، ويتضح ذلك في قوله:" إننا نسعى للبحث في أبرز مواقف المثقفين العرب تجاه صاحب فلسفة المواقف، الذي اختلطت في كتاباتهم حوله أمانيهم وطموحاتهم مع كتاباته وآرائه. ونتج عن ذلك صورة يمكن أن نسميها " سارتر العربي"، الذي ظهر فيما قدم عنه في العربية باعتباره صورة للضمير الإنساني وعاصفة على العصر"(٣٣). ويلخص كل ذلك في عبارة قصيرة مركزة تفسر اهتمام العرب المتزايد بفيلسوف فرنسا الوجودي الثائر بـ " أن العرب وجدوا في كتابات سارتر ما يعبر عن معاناتهم وهمومهم".

وتمتزج "العلة" عند أحمد عبد الحليم مع " العلة" عند المفكرين العرب الذين يتناولهم بالدراسة. فإذا كانت" العلة" متضمنة في إشاراته وتصريحاته في دراساته الخاصة بديكارت وهيدجر وسارتر، فإنها – في ظل عدم التصريح أو التلميح بها – تأتي متداخلة وممتزجة بعلة المفكرين العرب أنفسهم – محل دراساته– ودوافعهم لتناول فلاسفة غربيين بعينهم دون غيرهم. ويتضح ذلك بشكل جلي في دراساته عن كانط ودريدا ونيتشه.

لا يعلن أحمد عبد الحليم عن سبب اختياره لكانط موضوعا لدراسته، لكن الأسباب التي أبداها المفكرون العرب الدارسون لكانط يمكن أن تكشف لنا عن الأسباب التي دفعته لتناول هذا الفيلسوف الألماني المثالي الكبير، والتي لا تختلف عن تلك التي أوضح عنها في دراساته الأخرى.

يشير عبد الحليم عطية إلى إشادة زكريا إبراهيم بالفلسفة النقدية وبما يمكن أن نستفيده من فلسفة كانط مثل " تعلم النزاهة الفكرية واكتساب روح الدقة المنطقية والتزود بالقدرة على التفكير الفلسفي السليم"(٣٤). ويقول عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتابه عن كانط: أرسطو في العصر القديم وكانط في العصر الحديث هما قمتا الفكر الفلسفي. وقد كرسنا لأولهما ما يزيد على خمسة عشر كتابا، فلا أقل بأن نخصص ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء"(٣٥).

وعن دريدا يقول كاظم جهاد معللًا سبب اختياره ومدى أهميته في العربية:" كل هذا يشهد على أنه ربما كان الفيلسوف المنتظر في العربية أكثر من سواه بكثير يصار إلى الرجوع إليه والاستشهاد به، عبر نصوصه أو نصوص موضوعه في نصوصه... ولنا أن نتشوف الثراء الذي يمكن أن يتحقق إذا ما قيض لهذا كله أن يبسط مطارحه ويلتقي بخطه"(٣٦).وكما تتبدى أهمية دريدا في العربية من الناحية الإيجابية، فهي تتبدى – كذلك – من الناحية السلبية فيرى المسيري أن " أسلوب دريدا أمر جديد في لحظات الخطاب الفلسفي العربي، يتسم بكونه طنينًا، وجعجعة بلا طحن، لا يخرج عن كونه تعبيرا طفوليا غير أنيق عن العدمية"(٣٧). ويعبر أحمد عبد الحليم عن الإشكالية التي يثيرها وجود دريدا في الثقافة العربية بعبارة واحدة قصيرة قائلا:" وبين الدريديين والأنتي دريديين تتعدد المواقف في الفلسفة والنقد الأدبي"(٣٨).

ويورد لنا أجزاء من كتابات فرح أنطون التي تبين لنا الأهمية الكبيرة التي يمكن أن يلعبها نيتشه في نهضة الشرق فيقول: " إن ما يحدث في أوربا مشابه لما يحدث في الشرق الذي يحتاج أبناؤه إلى مثل أفكار نيتشه... إن مبادئ هذا الرجل تحتوي على كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها"(٣٩).

وبعد استعراضنا لآراء عطية وآراء المفكرين العرب محل دراساته حول أهمية وأسباب اختيار الفلاسفة الغربيين الذين كانوا موضوعا لشق كبير من دراسات الفكر العربي المعاصر. يمكننا القول بأن الدوافع التاريخية والحضارية هي التي كانت تقف وراء هذه الاختيارات وتلك الاهتمامات المتزايدة التي وصلت أحيانا إلى حد التماهي لنجد سارتر العربي، ونسمع عن نيتشوية بدوي، ونتساءل عن مدى تهدجر العرب. ولعل السبب في هذا يكمن في أن الفكر العربي المعاصر قد تشكل في خلال المائة عام الماضية، وهي المائة عام الساخنة والحاسمة في تاريخ الكثير من بلدان العالم بعامة والوطن العربي بخاصة. فهو القرن الذي شهد حربين عالميتين، وشهد الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وسقوط الملكية في مصر، والحرب الباردة، ثم النظام العالمي الجديد ذا القطب الواحد. وهو القرن الذي نشطت فيه الحركات الإصلاحية ومحاولة اللحاق بركب الحضارة الحديثة التي تركزت في أوربا وأمريكا، بينما ظل العرب على الهامش، يقفون في موقف المتفرج الناقد أحيانا والمنبهر غالبا.

ولأن قضية النهضة العربية ترتبط بالعقلانية فكان الاهتمام بديكارت وكانط المثاليين، ولأنها ترتبط بالدين فكان الاهتمام بكانط ونيتشه وهيدجر؛ لأنهم تجاوزوا النظرة التقليدية للدين وتعاملوا معه في إطار من العقل وحرية الإرادة، ولأنها ترتبط بالحرية وإرادة القوة فكان الاهتمام بسارتر ونيتشه، فالأول فيلسوف الحرية والثاني حامل لواء الإنسان الأعلى السوبرمان، ولأنها ترتبط بالتراث وسلطة النصوص فكان الاهتمام بدريدا الذي نقل الاهتمام من المتن إلى الهامش ولفت الانتباه إلى إعادة النظر في مسألة الهوية، والتي لم تعد تعبر عن الوحدة بقدر ما تعبر عن التنوع والاختلاف.

ويؤخذ على هذه الاختيارات المصحوبة بالكثير من مظاهر الاحتفال كطقس وجداني يمارسه المفكرون العرب عند استقبالهم لكل فيلسوف غربي في ثقافتنا العربية،

يؤخذ عليها ذلك الشعور بالضآلة الذي يحسونه إزاء الفلاسفة الغربيين عند التعامل معهم مباشرة أو من خلال أعمالهم الفلسفية والأدبية. ويمكن أن نشتم رائحة ذلك الشعور في الكثير من عبارات الحفاوة والتكريم من قبيل أن دريدا" كان الفيلسوف المنتظر في العربية"، أو أن سارتر بوصفه صورة للضمير الإنساني" كان يشغل فكرنا ويتدخل في طريقة عيشنا، وأن الغرب كان يرتعد خوفا إنه معنا ومنا يهزنا ويطربنا، وينشينا، تزايدنا مواقفه حماسة ولذة" أو أن كتاب نيتشه "هكذا تكلم زرادشت" إذا جعلنا مقارنة بينه وبين سائر أعمال البشر وجدناها جميعا دونه، وصواعقه تنقض نحو مستقبل لم يفطن إليه أحد بعد".

وربما يكون السبب وراء هذه النزعة العاطفية من قبل مفكرينا هو ذلك الشعور بالامتنان تجاه فلاسفة غربيين كانت لهم مواقف مناصرة للقضايا العربية، مثل موقف سارتر المؤيد للقضية الجزائرية. أو أن أفكار بعض هؤلاء الفلاسفة تتماس مع قيمنا ومبادئنا الذاتية مثلما نجد في علاقة بدوي بنيتشه، حيث وجد الأول في فلسفة الأخير الأساس النظري لتوجهه السياسي، وفي ثورته الروحية النظرية الملهمة لحياة متسامية رافضة للعادات والقيم القديمة كما أوضح أحمد عبد الحليم في معرض ذكره لأهمية كتاب بدوي عن نيتشه.

بعد مراحل النقل والترجمة في الفكر العربي المعاصر نصل إلى مرحلة التفسير والتي ستكشف لنا كيف أن نبرة التفسير لدى أحمد عبد الحليم قد ارتفعت مع ارتفاعها لدى المفكرين العرب محل الدراسة. فيتناول في الفصل الرابع من كتاب " الديكارتية في الفكر العربي المعاصر" التفسيرات المثالية لدى عثمان أمين ويوسف الحاج ونظمي لوقا وإمام عبد الفتاح، ومحمد عزيز لحبابي، حيث نجد تأصيلا فلسفيا لمثالية عثمان أمين المستندة – بشكل كبير – على فلسفته الجوانية وتوضيحا لفهم يوسف الحاج الكاثوليكي

الديني لفلسفة ديكارت – أكثر مما تعبر عن ديكارت. ويقرأ أحمد عبد الحليم بحث إمام عبد الفتاح وكتاباته عن ديكارت، التي جاءت ضمن سياق مثالي تقليدي بوصفها إطلالة على ما قدم في العربية عن ديكارت وتكرارا له. كما يرى أن" ديكارتية لحبابي في علاقتها بفلسفة ديكارت تأتي تأكيدا لقوله: إن المذهب الديكارتي ليس آثار ديكارت الشخصية فحسب، بل إنه ذلك وزيادة، وتلك الزيادة هي إنتاج المفكرين الذين تأثروا بديكارت"(٤٠).

ويقدم لنا عبد الحليم عطية عددا من الملاحظات القيمة التي تفسر بعض الظواهر التي كانت مصاحبة لتلقي سارتر في العربية منها طابع الحدة والجدال والصراع الذي كان يسم هذا التلقي " فكما تحمس المثقفون العرب لأفكار الحرية والالتزام والمسئولية، فإن هناك من وجد في الوجودية فلسفة رجعية وكما ترجمت " الوجودية نزعة إنسانية" إلى العربية ترجمت أيضا دراسة جان كانابا، الوجودية ليست فلسفة إنسانية... فمع الحماس كان النقد، وإن غلب الحماس ومع هذا فإننا نستطيع أن نتبين أشكالا متعددة من النقد الفلسفي والديني والسياسي لعمل سارتر"(٤١). ويصل إلى أن ثمة مستويين من التعامل مع الوجودية: المستوى الأيديولوجي كما يتضح في دراسة عبد العظيم أنيس، والمستوى المعرفي كما ظهرت بعض ملامحه فيما كتبه مراسل "الآداب" البيروتية من القاهرة في العدد الحادي عشر من نوفمبر ١٩٥٥.

ويشير عبد الحليم في نفس الدراسة إلى ملاحظة أخرى مهمة حول أوجه الشبه بين تلقي سارتر والوجودية في الثقافة العربية وتلقيه في الثقافة اليابانية على المستوى البنيوي: "حيث ارتبط استقبال الوجودية في الثقافات ذات الحضارات القديمة محاولة تطعيم هذه الثقافات بأحد تيارات العصر الفلسفية في هذه الفترة"(٤٢).

ونجد نفس هذه الملاحظات التفسيرية لدى أحمد عبد الحليم في دراسته عن نيتشه، حيث يغلب على الكتابات العربية التي تناولت نيتشه –فيما يرى – التناول الأدبي، وهو الأمر الذي أدى بمعظم الكُتّاب العرب إلى الوقوف عند أحداث حياة نيتشه وعلاقاته بمعاصريه، والتركيز على أفكاره من الناحية الشعرية أو استدعاء أشعار تتفق مع هذه الأفكار كما عند فرح أنطون والعقاد. وتتعلق الملاحظة الثانية بمحاولة رد نيتشه إلى حظيرة الدين وتفسير إلحاده بإيمان عميق مستتر كما تمثل ذلك في دراسات فليكس فارس وبولس سلامة. وفي ملاحظة أخيرة يؤكد على أن تقديم نيتشه إلى العربية إنما كان يهدف إلى بيان الدور الذي قام به في تجديد الأفكار ودعوته للرقي والتقدم ورفض القديم كما تبدى ذلك عند إسماعيل أدهم وعبدالرحمن بدوي.

ويختتم دراسته بخلاصة تجمل رؤيته عن تعامل بدوي مع نيتشه، حيث يتداخل في هذا التعامل عنصران أساسيان: العنصر الديونيزي أو نيتشه الشاعر الداعية صاحب الرسالة الذي وجد فيه بدوي تعبيرا عن ذاته في كتابه عن نيتشه. والثاني هو العنصر الأبولوني الذي تعامل معه بدوي الفلسفي من أجل صياغة مذهبه الوجودي.

٤- التطبيـق:

المرحلة الأخيرة في منهج التعامل مع الفكر الغربي بعد مراحل النقل والترجمة والتفسير هي مرحلة التطبيق التي تعد من وجهة نظرنا من أعلى المراحل، حيث تتجسد فيها روح الإبداع، ويتم التخلص تماما من قيود النقل والمحاكاة الحرفية لمنجزات الآخر. لكن ينبغي أن يلاحظ أن هذا التقييم المرحلي لمناهج التعامل مع الغرب لا يخضع للتسلسل التاريخي، وإنما هو تسلسل وترتيب منطقي. فما زالت الكتابات الوصفية التي تعتمد على النقل موجودة حتى لحظة كتابة هذه السطور كما أننا لا نعدم محاولات

للتطبيق تمت في مراحل مبكرة من تاريخ الفكر العربي المعاصر كما نجد في محاولة طه حسين لتطبيق المنهج الشكي الديكارتي على الشعر في كتابه " في الشعر الجاهلي" وكتاب زكي نجيب محمود " موقف من الميتافيزيقا".

والمقصود بالتطبيق هنا كما يتضح من الكتابين السابق الإشارة إليهما هو استخدام مناهج فكرية غربية وتطبيقها على قضايا عربية شديدة المحلية. والحقيقة بالرغم من اختلاف وتباين هذه المحاولات، وبالرغم من أوجه القصور التي قد تشوب بعضها، وسهام النقد التي لم تسلم منها، إلا أنها تظل – في النهاية – أوضح محاولات التعامل مع التراث الغربي؛ ذلك لأنه تعامل مزدوج يعتمد على استيعاب الآخر وتمثله ثم إعادة توظيفه من أجل خدمة قضايانا وإشكالياتنا العربية.

ولما كان الأمر متعلقا بالتطبيق، فمن الملاحظ أن التركيز أصبح على " المناهج الغربية أكثر من "المذاهب "، خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي. وعلى ذلك فإن الأمر قد تحول من مجرد " الاستفهام" كما حدث مع سارتر ونيتشه، إلى التطبيق المباشر كما حدث مع بارت ودريدا وجادامر أصحاب المناهج البنيوية والتفكيكية والتأويلية، ولعل السبب في هذا التحول يكمن في دخول الفكر المعاصر عصر ما بعد الحداثة ونهاية عصر الأيديولوجيات، حيث انهيار الكثير من المعتقدات والدخول في لعبة تبادل الأدوار، فيتم تهميش المركز ومركزة الهامش في محاولة لتحدي مركزية الكلمة وميتافيزيقا الحضور.

وفي هذا الصدد سنحاول تقديم "الديكارتية" و"التفكيكية" كنموذجين منهجيين غربيين ثم تطبيقهم على التراث العربي وإذا كانت الديكارتية لا خلاف عليها كمنهج، فإن الخلاف الذي ثار حول معنى التفكيكية فإنه قد تم حسمه برأي دريدا

عندما قال في أحد حواراته:" ليس التفكيك فلسفة فحسب أو مجموع أطروحات، ولا هو سؤال الوجود L'Etre بالمعنى الذي يذهب إليه هيدجر، كما أنه من زاوية ما، ليس شيئا. فهو لا يستطيع أن يكون اختصاصا أو منهجا وهو غالبا ما يقدم بوصفه منهجا أو يتم تحويله إلى منهج مجهز بمجموع قواعد وإجراءات يمكن تدريسها"(٤٣).

وبالرغم من أن دريدا يحاول أن يضفي على فلسفته شيئا من الغموض لدرجة أنه يصفها بكونها – من زاوية ما – ليست شيئا، إلا أننا نميل للأخذ بالمعنى الذي يعتبر التفكيكية منهجا خاصة في السياق التطبيقي الذي نحن بصدده. ولأن دريدا في تعريفه يحاول أن يتوافق مع قناعاته الذاتية الرافضة لكل حضور والقائلة بعدم وجود معنى، وهو ما يتعارض مع ثقافتنا وقناعاتنا بضرورة وجود معنى ما، على ألا يكون معنى نهائيا.

يعرض لنا أحمد عبد الحليم في الفصل الثاني من كتاب " الديكارتية في الفكر العربي المعاصر" لقضية تطبيق المنهج الديكارتي في النقد الأدبي كما دعا إليها طه حسين والتي بدأها عمليًّا بكتابه " في الشعر الجاهلي". وإزاء الهجوم الذي تعرض له طه حسين ممن لم يفهموا المغزى العميق لهذا الكتاب يطرح عبد الحليم عطية القضية برمتها في شكل تساؤل فلسفي بقوله: ما معنى تبني المنهج الديكارتي من طرف كاتب عربي؟ والحقيقة أن هذا السؤال لا يتعلق بديكارت فحسب، وإنما بكل التراث الغربي ومدى إمكانية الاستفادة منه. ومن ثم فإن الإجابة عنه من شأنها أن تحدد الطريق التي ينبغي السير فيها حتى يمكننا أن نتعامل مع الآخر على النحو الصحيح.

وللإجابة عن هذا التساؤل يعرض لموقفين مهمين من مفكري العربية: موقف حسين مروة في "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية"، حيث يرى أن " إعلان طه حسين رغبته في اصطناع منهج ديكارت أنه يريد أن يبحث في الأدب العربي وتاريخه

وهو متحرر من النظرة السلفية إلى هذا التراث، أين النظرة التصديقية المطلقة إليه"[٤٤].
وموقف محمود أمين العالم في دراسته " طه حسين مفكرًا"، حيث يوضح علاقة طه حسين بالمنهج الديكارتي" فلم يكن موقف عميد الأدب العربي تبنيا لفلسفة ديكارتية في التفكير بل كان وقوفا عند حدود الشك المنهجي لديكارت مطبقا على الأدب....فلم يكن الشك الديكارتي غير جانب من منهجه العقلي العام ولكنه ليس سمته الأساسية"[٤٥].

ويفسر أحمد عبد الحليم هجوم الرافعي وتأويله المتعسف لأفكار طه حسين بأن موقف طه حسين منهجي بينما نقد الرافعي ينصب على النتائج دون المنهج. ويقدم تأويله الخاص لآلية التطبيق المنهجي عند طه حسين قائلا: "فطه حسين ينطلق من نفس الموقف الديكارتي ولا يتوقف عند تفصيلات معينة هنا أو هناك، وهو يطبق المنهج في مجال أبعد من المجالات التي استخدمه فيها صاحبه"[٤٦]. وهو نفس المعنى الذي أكده فؤاد زكريا عندما وصف قواعد المنهج الديكارتي بأنها قيم فكرية عامة تتجاوز ديكارت والفلسفة الغربية ذاتها، ويفيد منها الفكر الإنساني في عمومه، غربيا كان أم شرقيا.

وفي دراسته المطولة عن دريدا في الفكر العربي المعاصر يقدم لنا ثبتا يضم عددا هائلا من الدراسات التي تناولت دريدا وفلسفته التفكيكية والتي تتراوح ما بين ترجمة نصوصه، والتعريف بفلسفته، والتطبيق لمنهجه، سواء في الفلسفة أو النقد الأدبي أو السوسيولوجيا أو الماركسية. ويلخص عبد الحليم هذه الدراسات العديدة في قائمة الدراسة واصفا إياها بأنها سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عبر النقد المزدوج (الخطيبي)، وتحليل مفهوم التراث والهوية (بنعبد العالي، نور الدين إفاية)، وبيان ضرورة التعدد والاختلاف في تأسيس الوحدة على أساس التنوع والديمقراطية (التريكي) وتفكيك الفكر العربي بتراثه التوحيدي ونصوصه الثابتة (محمد أركون،

هاشم صالح) وتطبيق السؤال الغربي في ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيسها في المختلف بنقد العقل الغربي عبر نصوصه (صفدي) ونقد العقل العربي (علي حرب).

ويهمنا في هذه الدراسات ما تعلق منها بتطبيق المنهج التفكيكي، ويلمح عبد الحليم عطية إلى هذا الاتجاه التطبيقي في الفقرة الرابعة من خاتمة الدراسة رابطا بين " التفكيك" و"النصوص" "فالرجوع إلى النصوص كما يخبرنا الخطيبي هو المقياس الأساسي في مسألة التفكيك؛ لأننا نجد في النص صيرورة ومنهجية التفكيك"(٤٧). ويضرب العديد من الأمثلة حول المفكرين العرب الذين طبقوا المنهج التفكيكي على النصوص. فهذا علي حرب الذي يشتغل على النصوص حفرا وتنقيبا أو تحليلا وتفكيكا، وكذلك نجد محمد الجويلي في كتابه " الزعيم في المخيال الإسلامي" الذي يرغب في إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها، ومحمد أركون في تفكيكه للنص القرآني وما قام حوله من نصوص، كما ينصب عمل الخطيبي على النصوص المهمشة، والأمر نفسه لدى نور الدين إفاية والغذامي في " من البنيوية إلى التشريحية"؛ حيث يشير إلى المقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه.

ويصل أحمد عبد الحليم في النهاية إلى أن التفكيك عند أصحاب فكر الاختلاف يهدف إلى " تطبيق منهج دريدا على النص، ومن هنا فالعديد من أصحابنا يعلنون في كتاباتهم أنهم مجرد قُراء للنص مطبقين لمنهج التفكيك ويأتي على رأس هؤلاء أركون، وهاشم صالح، وعلي حرب"(٤٨).

لا نعثر على مبحث أو دراسة – مما ورد لدى أحمد عبد الحليم – مخصصة لقضية التطبيق العربي للمناهج الغربية سوى الذي قدمه سعد البازعي عندما تساءل عن إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية، وعما إذا كان ذلك يقتضي فصلها عن

سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية، مؤكدا على التلازم المنهجي الفكري من حيث إن "الفكر هو التشكيل المعرفي والمنظومة الإدراكية التي يتكئ عليها المنهج ويتحيز بالتالي لها"(٤٩). ويبدو أنه يميل إلى رفض مثل هذا النوع من التطبيقات المنهجية حيث يربطها بسياقها الحضاري الغربي، حيث يرد تفكيكية دريدا إلى الأسس اليهودية، ويربط التفكيك بمصدره العدمي في فلسفة نيتشه، ويصل إلى نتيجة نهائية هي "تحيزات مناهج الفكر النقدي الغربية"(٥٠).

ويعلق أحمد عبد الحليم على هذا الرأي بأنه موجود عند عدد من الأساتذة العرب مثل المسيري وأمينة غصن، وأسامة خليل، ويرى أنهم يمثلون رؤى مستقلة أكثر من كونهم يمثلون تيارا. ويعيد قراءة المسيري على النحو الذي يجعل منه تفكيكيا مثله مثل دريدا برغم موقفه المعارض والناقد له، ويرى أن الاختلاف الذي بينهما هو "أن دريدا يدعي عدم معرفته ما سيؤول إليه التفكيك، والمسيري حريص على أن يؤكد غايته من التفكيك"(٥١).

والذي ينبغي أن يلاحظ هنا هو أن المسيري وإن كان ينتقد التفكيك ويستخدمه في الوقت نفسه، فذلك لأنه ينتقد التفكيك في سياق نقده للحضارة الغربية بعامة، وعلى ذلك فإنه لا يرى غضاضة في أن يحاربهم بنفس السلاح الذي صنعوه هم بأنفسهم. والحقيقة إن من شأن هذه الملاحظة أن تلفت النظر إلى أن الجانب التطبيقي في الفكر العربي للمناهج الغربية لا يقتصر على التراث العربي ولكن أيضا التراث الغربي. وهو ما نجده لدى حسن حنفي ومطاع صفدي وكاظم جهاد وعبد العزيز بن عرفة. ويعرض لنا أحمد عبد الحليم لرد علي حرب على الذين يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا الثقافية ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية "فنحن أحوج ما نكون إلى الوحدة وإلى التأليف وإلى التماسك والعقلانية"(٥٢).

والحقيقة يمكننا القول إذا كان المنهج -عموما- لابد أن يكون ملائما لشروطنا الثقافية وأوضاعنا الاجتماعية والحضارية، إلا أن الآخر وثقافته لم يعودا بعيدين عن هذه الشروط وتلك الأوضاع، بمعنى أن المسافة أصبحت صغيرة بالدرجة التي تجعل حضارة الآخر وثقافته المختلفة تتماس مع حضارتنا وثقافتنا، وبالتالي فإن أي منهج أو حتى مذهب لابد وأن يصيبه شيء من التعديل والتغيير حين يمر بوعينا؛ حتى يتواءم مع ظروفنا التاريخية وأوضاعنا الاجتماعية والثقافية. فالمنهج بالرغم من كونه يتأسس على مبادئ وقواعد صارمة إلا أنه كنشاط إنساني لابد أن يخضع للصيرورة، ومن ثم فهو في حالة تغير وتطور مستمرين. وعلى ذلك فلا فرق بين منهج نابع من تراث الأنا أو مستعار من تراث الآخر طالما أمكن استيعابه ودمجه في ثقافة الأنا.

وهكذا يتضح لنا أن كتابات عطية تتراوح ما بين الوصف والتفسير، وأحيانًا يتداخل الوصف مع التفسير، وأحيانًا أخرى قليلة يصل التفسير إلى درجة التأويل، لكن يظل التفسير هو الطابع الأغلب لكتاباته. ولعل السبب في ذلك هو أنه يهتم أكثر بالتوثيق والتأريخ للفكر العربي المعاصر، وهو الأمر الذي يستدعي الوصف في بعض الأحيان، كما أنه يميل إلى التوثيق والتأريخ لهذا الفكر في إطار من الجهد التفسيري الذي يكشف عن أبنية هذا الفكر وعلاقاته المتشابكة. ويلاحظ أخيرًا عزوفه عن خوض مغامرة التأويل الكاملة التي تجعله يطوع النصوص وفقًا لإيديولوجيته الخاصة، لأنه يحرص على أن يكون أمينًا في الطرح، وربما لأنه يستشعر أن المرحلة الحالية تتطلب فهم واستيعاب الفكر العربي المعاصر في شكله النصي أكثر من حاجتنا لاستخدامه لتبرير أيديولوجيات أيًّا كانت، عامة أو خاصة.

ثانيا - الفكر العربى وقضايا الواقع:

في هذه المجموعة من كتابات عطية التي نتناولها بالبحث والدراسة يتجلى الواقع كنص في حاجة إلى القراءة، أو بعبارة أخرى، كشف النصوص التي يتناولها عطية عن قضايا حياتية واقعية يمتزج فيها الفلسفي بالإجتماعي بالسياسي. ولعل دراسته عن الفكر السوري القومي الاجتماعي هي المثال الأبرز في ذلك، لأنه يتناول مجموعة من المفكرين الذين عملوا بالسياسة وكانت كتاباتهم انعكاسا للواقع السياسي، كما كان الواقع ميدانًا خصبًا لتطبيق أفكارهم النظرية. وفي هذا الصدد يقول: "تكمن السمة الأساسية للحزب السوري الاجتماعي في الدور الذي قام ويقوم به مفكروه في بلورة رؤى فلسفية جديدة لها حضورها الفعال في الفكر العربي المعاصر، وتتسم هذه الرؤى كما سيظهر لنا بارتباطها الوثيق بالواقع السياسي والاجتماعي والثقافي الذي ظهرت فيه"(٥٣).

١- الواقع بوصفه نصًا:

إذا كان الفكر السوري القومي يكشف عن الواقع السياسي العربي وأزمة المثقفين تجاه الأنظمة الحاكمة فإن دراسة عطية حول شرابي وعلاقته بالغرب تكشف عن أزمة الأنا العربية تجاه الآخر الغربي، فقد عانى شرابي، داخليًا وخارجيًا، وتجرع مرارة الكأسين: العربية والغربية، ومن ثم جاء فكره انعكاسًا لواقع مأزوم، وجاءت نصوصه بمثابة الشهادة الحية عما يلم بهذه الأمة الناهضة، الشاعرة بالعجز وعدم القدرة على الفعل أمام أبوية قديمة ومستحدثة. وبناءً عليه يقرأ عطية هذا الواقع النصي على هذا النحو: "وما يقف أمامه شرابي هو التأثير النفسي للإمبريالية والاستعمار الغربيين الذي كان هائلًا خاصة على الجيل الجديد، حيث حاولت بالسيطرة على التعليم أن تؤثر في التوجيه السياسي والثقافي عليه، وأدت إلى شعور عام بالنقص والكبت عبَّر عن نفسه بالعدمية واليأس"(٥٤).

ويستشعر عطية حجم الأزمة، فيقدم لها تفسيرًا خاصًا وشاملًا يكشف عن وعيه بأزمة شرابي الخاصة وأزمة الأمة بصفة عامة، فيقول: "النهضة التي يحدثنا عنها ليست مجرد إشكالية فكرية أو مقولة أدبية، بل حركة اجتماعية شاملة تصارع على جبهتين: داخلية وخارجية، الصراع الخارجي – ضد الآخر- نستقرئه في المواجهة الحضارية المتعددة الأطراف مع أوربا أو الغرب. والصراع الداخلي – مع الذات – بين العلمنة والدين، بين الحداثة والأبوية"(٥٥).

وإذا كانت دراسة عطية عن شرابي تلقى الضوء على علاقة المفكر العربي بالغرب الذي يعيش في أرضه ويتنفس هواءه ويتعاطى ثقافته، فإن دراسته حول ميشيل فوكو في تونس تكشف عن علاقة الفكر الغربي بالعرب عندما يعيش في أوطانهم ويشهد كفاحاتهم ونضالاتهم ضد القهر والاستبداد. وعن طبيعة هذه العلاقة الفريدة يتحدث عطية قائلًا: "في تونس اكتشف ميشيل فوكو معاني النضال اليومي للطلبة التونسيين وقد عايش أحداث ٥ يونيو ١٩٦٧ ثم تفاعل فيما بعد مع تطور الأحداث الطلابية... ومما لا شك فيه، وبحسب شهادات بعض الزملاء الذين كانوا طلبة فوكو وقد كانوا من القياديين آنذاك، فإن دار فوكو في ضاحية سيدي بوسعيد قد أصبحت مقرًّا لاجتماعاتهم المختلفة، يقومون فيها بتحضير المناشير وكتابتها"(٥٦).

ولا يحاول عطية أن يقدم لنا تفسيرًا لتعاطف فوكو مع النضال اليومي للطلبة التونسيين، وإنما يهتم أكثر بإبراز الأثر الفلسفي والمنهجي الذي تركه فوكو على طلبته من التونسيين، وهو الأثر الذي ظهر جليًّا في كتاباتهم وأطروحاتهم الأكاديمية، خاصة فتحي التريكي الذي استلهم الكثير من أفكار فوكو ورؤيته للمعرفة وللسلطة، في إنجاز مشروعه الخاص حول فلسفة التنوع والفلسفة الكونية.

والحقيقة أن علاقة فلسفة التنوع بالفلسفة الكونية هي علاقة شبيهة بعلاقة الدواء بالداء. ففلسفة التنوع أتت بمثابة العلاج أو الترياق لمرض الكونية الغربي العضال. فمنذ الفلسفة الحديثة، وخاصة كانط وهيجل ظهرت فكرة الغرب الضامن للكونية، فكأنما الفلسفة التي ظهرت في اليونان قد أصبحت كونية عندما التحقت بالغرب. وهذا صحيح بقدر ما – على نحوما يرى عطية – عند التريكي، الذي يوضح بالإضافة إلى ذلك أن كونية الفلسفة لها روافد عديدة من بينها الفلسفة الإسلامية والعلوم العربية. "إن فكرة الكونية الغربية في الفلسفة كانت نتيجة توحيد موضوعها ومناهجها وأهدافها، ومن هنا ارتأى ضرورة القيام بعملية تفكيكية لهذه الكونية الغربية، ونتج عن ذلك أن فكرة التنوع هي الوحيدة التي يمكنها أن تقضي على هذه المزاعم"(٥٧).

ويتتبع عطية الإشكاليات المجتمعية العربية المعاصرة من منظور مفكري العربية الذين قدموا إنتاجًا فكريًا لصيقًا بالواقع المعيش وقضاياه الملحَّة. ويعتبر المفكر المغربي علي أومليل من هؤلاء الكتاب القليلين الذين استطاعوا توظيف الفكر من أجل خدمة الواقع، ولم يكتف بطرح الإشكاليات، وإنما حاول تقديم الحلول، وفي هذا السياق يقرأ عطية الواقع المتجسد في كتابات أومليل قائلًا: "تقدم لنا كتابات أومليل المتعددة، من زوايا مختلفة كيفية تأسيس مجتمع مدني، بالانتقال من التراث إلى التاريخ الحي إلى المجتمع إلى مطالب الإنسان المعاصر. وإذا كان أومليل في "التراث والتجاوز" اختار سبيلًا للتغيير هو "الثورة" فإن هذا الخيار لم يستمر طويلًا، فربما انقلبت الثورة على نفسها وربما كانت السبيل إلى أشد أنواع الاستبداد"(٥٨).

وكما يتعرض عطية – من خلال كتابات أومليل– لقضايا التغيير والثورة وتأسيس مجتمع مدني، فإنه يتعرض لأسباب الاختلاف الحاصلة في المجتمع المعاصر

بين الإسلاميين والليبراليين قائلًا: "ويوضح الاختلاف بين دعاة الإصلاح ودعاة الليبرالية في تصور كل منهما للإنسان الطبيعي أو الإنسان بالفطرة، فالليبراليون يتصورونه مستقلًّا عن الدين.. بينما لم يؤد بحث مفكري الإسلام، قدماء ومحدثين، عن إنسان الفطرة إلا إلى جعل الدين أصل المجتمع وبالتالي أصلًا للسياسة، وإلا فالمجتمع فاسد والسياسة منحرفة"(٥٩).

ويعثر عطية على الحل لمعضلة الاختلاف في كتابات أومليل: فيقول: "إن مبدأ الحق في الاختلاف عند أومليل هو أساس الخطاب العام والذي تتحدد مطالبه في التعددية، والديمقراطية وحقوق الإنسان. هو أساس للتعددية التي لا تعني التجزئة أو العودة إلى الطائفية أو القبلية، بل هي نظام لمجتمع مدني متعدد العناصر والمصالح"(٦٠). ويقول في موضع آخر: "يرتبط تقبل الحوار التسليم بواقع الاختلاف وشرعيته ويتطلب شرطًا أساسيًّا هو إمكان تعديل ما يطرح من آراء... ارتباط القبول بالاختلاف بالاستعداد العقلي، أي أن الديمقراطية في العصر الحديث تقترن بعملية تحرير العقل من الاستعباد والقبول بالاستبداد"(٦١).

ورغم صعوبة الفصل بين آراء أومليل وآراء عطية، إلا أنك تستشعر أثناء القراءة أن الذي يتحدث هو عطية، وأنه في حديثه هذا إنما يعبّر عن آرائه هو الخاصة. ويمكن تفسير ذلك بافتراضين: فإما عطية يستدعي من أقوال أومليل ما يتوافق مع آرائه، وإما أنه يعبِّر عن آراء أومليل بأسلوبه الخاص. وفي كل الأحوال، فعطية يبدو منخرطًا في قضايا الواقع التي يعالجها أومليل، وهذا ليس بالغريب بالنسبة لمفكر عربي يكتب عن مفكر عربي حول قضايا عربية. لكن الملاحظ أن الواقع يتداخل مع النص، بحيث يسمح لعطية بحرية الحركة من أحدهما إلى الآخر، والعكس. كما يلاحظ أن عطية يرتبط بالواقع أكثر في النصوص التفسيرية، بينما يرتبط بالنص أكثر في النصوص الوصفية،

ويتداخل النصى بالواقعي في النصوص التي تجمع بين الوصف والتفسير على نحو ما نجد في دراسته حول قسوم عبد الرزاق.

وفي هذا الصدد يقول: "يرى قسوم أن الأوضاع العربية الإسلامية الراهنة وقد وصلت إلى وضعية في غاية التردي وأنه لم يبق أمامها إزاء ما هي فيه من تبعية وتخلف وفساد واستبداد واحتلال وهوان سوى الفكر والثقافة، حيث يخبرنا في السطور السبعة الأخيرة من كتابه "...وقد جربنا في تاريخنا الحديث تجربتين كبيرتين، هما الثورات الفكرية التي سعت إلى إنجاز الاستقلال والتحرر الوطني والأحزاب السياسية الكبرى، ولم تقدم هاتان التجربتان ما يحقق الآمال العربية الإسلامية، لم يتبق أمامنا سوى الفكر والثقافة المنوط بهما تحقيق المجتمع المدني وإطلاق الحريات"(٦٢).

ومن الدراسات التي تجمع بين الوصف والتفسير، والتي يتداخل فيها النصي بالواقعي دراسة عطية حول مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، وهي دراسة تكشف عن جدل الكتابة والواقع المعيش لدى نصار، فأحيانًا يكون الواقع أساس التنظير وأحيانًا أخرى يكون التنظير محركًا للواقع. ويقول عطية تعبيرًا عن الحالة الأولى: "ينطلق نصار في تفلسفه على العكس من العديد من المفكرين العرب من واقعه التاريخي الاجتماعي السياسي المعاش، ويجعل منه أساس تفكيره النظري، لذا كان أول أعماله بعد إنجاز أطروحته في الدكتوراه هو كتابه "نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي" والذي يصح تسميته من نقد الطائفية إلى الديمقراطية، حيث ملامح المجتمع الجديد العلمي العلماني، الذي يتضح من مجمل كتاباته، إنه المجتمع الوطني الديمقراطي"(٦٣).

ويقول تعبيرًا عن الحالة الأخيرة: "إن الوعي النظري للحركة القومية، الذي هو نتاج النهضة العربية أساس النهضة الحضارية الثانية التي تسعى المجتمعات العربية إلى تحقيقها والتي لن تكون متينة البنيان إلا إذا أسست على استغلال فلسفي، ولا يرى نصار ما يمنع ذلك إذا أردنا وعرفنا الطريق، الذي يحدده لنا في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي"[٦٤].

ويلخص عطية الحالتين معًا قائلًا: "وكما يقود الاستقلال الفلسفي تحليلات نصار من نقد الطائفية إلى الديمقراطية، يقوده أيضًا وبشكل متوازٍ من نقد الأيديولجية إلى النهضة العربية الثانية التي نجدها في كتاب "باب الحرية" (٢٠٠٣)، وإن كانت تحليلاته الأولى تاريخية اجتماعية من وجهة فلسفية مستقلة فإن تحليلاته هنا وكذلك في عمله الأخير نظرية مفهومية"[٦٥].

وبجانب الكتابات التي يتداخل فيها النصي بالواقعي، هناك كتابات يهيمن فيها النص، ويختزل فيها الواقع إلى قضايا نظرية صرف، وهي كتابات قدمها أكاديميون لم ينخرطوا في العمل السياسي أو الاجتماعي، وجاءت دراساتهم كإعادة طرح لمشكلات الفلسفة التقليدية، وإن أتت في سياق تأسيسها في بلد ذات تاريخ وثقافة خاصة، مثل ليبيا عند علي فهمي خشيم، أو كإصلاح للفلسفة ذاتها، ومحاولة تطويرها بنحو يتسق مع مفاهيمنا ورؤانا المحلية للحياة والأخلاق كما عند حسام الدين الألوسي، أو كنشاط ثقافي مؤسسي عام كما عند عبد الوهاب بوحديبة.

ففي دراسته عن علي فهمي خشيم لا نلمح واقعًا سياسيًا أو اجتماعيًا، بقدر ما نجد واقعًا أكاديميًا يدور حول علاقات خشيم بأساتذته وزملائه في العمل الأكاديمي خاصة علاقته الإشكالية بعبد الرحمن بدوي ومحمود رجب، التي يصفها عطية بقوله:

ويبدو أن موقف خشيم من بدوي هو الذي حدد وصفه لمحمود رجب، فهو من تلاميذ بدوي المخلصين وأتباعه، لذا فإن حديثه عنه هو تلميح ببدوي"(٦٦).

ويأتي تصوير هذه العلاقات في سياق إلقاء الضوء على صورة الفلسفة في ليبيا، التي هدف عطية إلى إبرازها كغاية أولى وأخيرة لهذه الدراسة، فيقول: "وخشيم من الليبيين الأوائل الذين درسوا الفلسفة والذين نهضوا بتدريسها بالجامعة الليبية منذ الستينيات، والذي يمكننا من خلال متابعة ما كتب تكوين رؤية أولية حول صورة الفلسفة في بداياتها الأولى حول لحظة الانبثاق والميلاد كما تمت في ليبيا"(٦٧).

ويلاحظ اهتمام خشيم بمباحث الفلسفة الإسلامية التقليدية من خلال دراساته عن "النزعة العقلية في تفكير المعتزلة: دراسة في قضايا العقل والحرية عند أهل العدل والتوحيد" (١٩٦٦)، و"الجبائيان: أبو علي وأبو هاشم" (١٩٦٨)، و"أحمد زروق والزروقية" (١٩٧٥)، بالإضافة إلى كتاباته في الأدب والتاريخ واللغة، وكلها اهتمامات أكاديمية لا تتماس مع قضايا الفلسفة المعاصرة أو الواقع العربي الراهن، على الأقل في قراءتها الأولى المباشرة.

ونفس الاتجاه نجده في دراسة عطية حول حسام الدين الألوسي وجهوده الفلسفية التي عبّر عنها قائلًا: "والحقيقة أن جهود الألوسي الفلسفية وهي في معظمها دراسات أكاديمية جادة، سواء ما تعلق منها بمشكلات الفلسفة الإسلامية المختلفة مثل مشكلة الخلق أم الحوار بين الفلاسفة والمتكلمين أو قضايا الفكر العلمي في تاريخنا مثل: قضية التطور عند الفلاسفة العرب لم تحظ بالدرس النقدي الجاد من المهتمين بالفكر العربي المعاصر"(٦٨).

وتختلف معالجة عطية لفكر الألوسي عن معالجته لفكر خشيم، فإذا كان اهتمامه في دراسته حول خشيم كان منصبًّا على علاقاته الأكاديمية بأساتذته وزملائه، فإن اهتمامه في دراسته حول الألوسي كان منصبًّا على نصوصه وأفكاره، على رؤيته ومنهج دراساته، ومن هنا كان حرصه على تحديد طبيعة خطابه الفلسفي، فيقول: "ينزع حسام الدين الألوسي في عمله الفلسفي المتميز منزعًا علميًا تاريخيًا اجتماعيًا، ويقدم لنا خطابًا فلسفيًا واضح المعالم محدد السمات، يمتاز بالرصانة والجدية والعمق، يتضح فيه الانحياز لا الحياد، المذهبية لا الانغلاق، لأنه ينطلق من رؤية فلسفية شاملة كلية، ومنهج متفتح وبصيرة باحث يسعى للتواصل والتسامح والحوار، صاحب قضية. قضيته هي الإنسان والمستقبل، وأدواته هي التاريخ والعلم"(٦٩).

وأخيرًا يلاحظ أن دراسة عطية حول عبد الوهاب بوحديبة دراسة ذات طبيعة خاصة؛ لأنها تتناول نصًا وواقعًا لهما طبيعة شديدة الخصوصية. فعطية يحاول في هذه الدراسة أن يربط بين إدارة بوحديبة للمعرفة والثقافة في "بيت الحكمة" وبين توجهاته الفكرية الخاصة التي عبّر عنها في مؤلفاته العديدة، وعن فكر بوحديبة، يحدثنا عطية قائلًا: "والفضاءات المتنوعة التي سرت في ثنايا أفكار وكتابات الأستاذ ليست هي فقط العلوم الإنسانية والاجتماعية بمعناها الذي أخذناه من الغرب ولا العلوم الإسلامية القرآنية التي أسهم فيها المغاربيون بقدر ما أسهم فيها المشارقة، بل انشغل الأستاذ بهذا الفضاء الذي يمكن أن يطلق عليه التثاقف أو الحوار الحضاري أو العيش سويًا"(٧٠).

وإذا كانت خصوصية النص عند بوحديبة ترجع إلى كونه ليس نصًا تقليديًا يعيد طرح إشكالات الماضي على الصعيدين الأوروبي والإسلامي، وإنما يتجاوز الطرحين ليقدم طرحًا جديدًا بمفاهيم جديدة، فإن خصوصية الواقع الذي يتناوله عطية تنبع من

كونه واقعًا مؤسسيًّا يتأسس على فعاليات مؤسسة ثقافية مهمة تعني بأنشطة الفكر والفن والأدب في تونس.

والحقيقة أن دراسة عطية تتميز هنا بأن تريد أن تقبض على اللحظة التي يلتقي فيها الفكر بالواقع، فكر بوحديبة بالنشاط الثقافي لبيت الحكمة، وهي لحظة هجين تحتاج إلى نشاط تفسيري لفهمها. وعلى أساس من تحليل لهذه اللحظة يكشف عطية عن أربع دوائر أساسية اهتم بها بوحديبة في نشاط "بيت الحكمة"، وهي دوائر تونسية وعربية وإسلامية وإنسانية، بحيث تتسع الدائرة الأولى للفكر والثقافة في تونس سواء في الماضي أو الحاضر، وتمتد الدائرة العربية للمشرق والمغرب، ولا يحد الدائرة الإسلامية اختلاف المذاهب وتنائيء البلدان، وتشمل الدائرة الإنسانية ثقافات وحضارات العالم المختلفة ولا تتوقف عند الثقافة العربية الحديثة الفرنسية والإنجليزية، بل تشمل الثقافة الألمانية والأسبانية[٧١].

٢- هاجس الكتابة والواقع المأزوم:

في مجموعة دراسات أحمد عبد الحليم عطية، التي سبق وأن تناولناها فى مبحث سابق، كان عطية مهمومًا بعلاقة الأنا بالآخر، وكان يهدف من وراء هذه الدراسات إلى معرفة الكيفية التي تناول بها مفكرو العربية الفلاسفة الغربيين.

فهل مازال هذا الهاجس يسيطر عليه في مجموعة دراساته التي نتناولها الآن والتي تدور حول تناول مفكري العربية لمشكلات واقعهم العربي المأزوم، أم تغير هذا الهاجس؟

لا نستطيع أن نقول بتخلي عطية عن هدفه الأول، أو توقف هاجسه السابق عن العمل في سيكولوجيته اللاواعية. فما زلنا نلمح في الكثير من دراساته، وآخرها

"اللحظة الفينومينولوجية في الفكر العربي المعاصر"، حضور هذا الهاجس. إلا أن الملاحظ أن طبيعة الموضوعات التي تناولها المفكرون العرب في مجموعة الدراسات محل البحث قد كشفت عن هواجس أخرى جديدة لدى عطية. وربما كانت هواجس قديمة مغمورة في القاع، وعندما جاءتها الفرصة برزت إلى السطح. والهاجس الجديد الذي ستكشف عنه هذه الدراسة، هو علاقة الأنا بالأنا، أو علاقة الفكر بالواقع. فالفكر العربي في هذه المجموعة يسائل نفسه ويتعاطى مع مشاكله وواقعه السياسي والاجتماعي. والهاجس هنا ذو طبيعة مزدوجة، لأنه يتعلق بقضايا نظرية، ترتبط بشروط الإبداع الفلسفي والصورة التي ينبغي أن يكون عليها عندما يتم تأسيسه في الثقافة العربية. كما يتعلق بقضايا الواقع العربي، خاصة ما يخص الهوية والاختلاف، والحوار والتسامح والحرية والديمقراطية وتأسيس المجتمع المدني.

فكيف تحقق ذلك؟ هذا ما ستكشف عنه السطور التالية:

يتبدى الهاجس الفلسفي بوضوح لدى عطية في العديد من الدراسات، من خلال الأسئلة التي يطرحها والإجابات التي يسعى للوصول إليها من هذه الدراسات، ففي دراسته عن أنطون سعادة والفكر القومي السوري، يقول: "نحن نهدف من ذلك بيان دور ومكانة الفلسفة في فكر سعادة والحزب السوري القومي الاجتماعي حتى عادل ضاهر؛ لبيان وتأكيد موقع هذه الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، مؤكدين على كون الفلسفة لديهما رافدًا أساسيًا من روافد فكرنا المعاصر، محاولين أن نقرأ هذا الفكر من داخله متجنبين تقديمه عبر مقولات الفلسفة الغربية[٧٢].

وهنا يتضح رغبة عطية في تخليص الفلسفة العربية من المفاهيم الغربية التي يمكن أن تتداخل معها فتعمل على تشويش الرؤية، إنه الحرص على الوصول لملامح فلسفة

عربية خالصة تستمد موضوعاتها ومناهجها من البيئة العربية بكل ما تحمله من سمات خاصة تميزها عن أي بيئات أخرى ثقافية غربية. ويؤكد عطية على هذه المعاني بوضوح عندما يقول: "سوف أتقدم في البداية بمجموعة من التساؤلات بهدف التأكيد على حيوية وأهمية الفلسفة في الفكر القومي السوري؛ انطلاقًا من مبادئه تأكيدا لاستمرارية دوره، الذي صار أكثر إلحاحًا في زماننا الحاضر؛ الذي كادت تختفي فيه خصوصيات الشعوب والقوميات وتتلاشى فيه الدول والمجتمعات خضوعًا لدعاوى غربية عن كونية الحضارة الإنسانية"(٧٣).

ولا يعني حرص عطية على الهوية والخصوصية الدعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى الماضي، وإنما يعني، على العكس من ذلك، الانفتاح على المستقبل والدخول في الحداثة. غير أن هذا الهدف لن يتحقق إلا من خلال النقد المستمر والمراجعة الدائمة للذات؛ لتجديد دماء وخلايا الهوية. وفي هذا الصدد يقول: "مما يستدعي منا القيام بنوع من النقد المزدوج بلغة عبدالكبير الخطيبي أو النقد الحضاري بلغة هشام شرابي، وصولًا للحداثة التي نأملها ونعمل من أجلها وتأكيدًا للهوية القومية المنفتحة على المستقبل الذي نرتجيه"(٧٤).

فما هي طبيعة الفلسفة التي يمكن أن تحافظ على الخصوصية، ولا تعد تكرارا لما سبق وأن أبدعه الغرب؟ يجيب عطية قائلًا: "يمكن أن نجد فيما كتبه سعادة تعليقًا على شارل مالك أساس هذه النظرة، فقد أوضح فهمه للفلسفة بأنها العودة إلى الأشياء نفسها كما يظهر في قوله: "حين أفكر في الفلسفة لا أفكر في ديمقريطس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وزينون ونيتشه، بل في الحقائق الأساسية والمرامي النفسية الأخيرة عينها التي فكر فيها هؤلاء الفلاسفة"(٧٥).

ويضع هنا عطية يده على الجسر الذي يمكن أن تعبر به الفلسفة إلى أرض الواقع. فالحل لن يأتي من دراسة تاريخ الفلسفة، أو إعادة طرح المفاهيم والإشكاليات الغربية. الحل إنما يكون بإعادة إنتاج اللحظات التاريخية الماضية التي أبدع فيها الفلاسفة فلسفاتهم، والنظر في الكيفية التي استجابوا بها لهذه اللحظات بكل ما كانت تحمله من أحداث ومعانٍ وإشكاليات، حتى يمكننا التصدي لإشكاليات العصر الراهنة. فالمفكر هنا لا ينقل فلسفة جاهزة، وإنما يستلهم خبرة التفلسف ذاتها. والفلسفة بهذا المعنى ستكف عن أن تكون مجرد مبادئ وتعاليم نظرية واجبة التطبيق لتتحول إلى مهارة وإلى ممارسة.

ومن الدراسات التي اهتمت بتأسيس فلسفة عربية، دراسته عن فتحي التريكي "الفلسفة الكونية الجديدة عند التريكي"، وهي دراسة تحاول أن تتبع المصادر التي استقى منها التريكي فلسفته الخاصة، وتحديد ملامح هذه الفلسفة. والملاحظ أن التريكي برغم إيمانه بقضية الهوية وإبداع فلسفة تتفق وخصوصية هذه الهوية على نحو ما فعل سعادة، إلا أن قومية سعادة كانت هي التي جعلته يميز بين فلسفة غربية وأخرى عربية، في حين أن كونية التريكي جعلته يميز بين فلسفة أوربية وفلسفة كونية.

غير أن التريكي كان يعمل على إعادة قراءة الفلسفة ليبرز الجانب العربي في هذه الفلسفة؛ لأن الفلسفة عند التريكي ليست أوربية أو عربية، ولكنها كونية إنسانية تحتوي على كل إنجازات البشر عبر التاريخ. وبناء عليه، فليس لديه مشكلة في أن يستفيد من هذا المنجز، عربيًا كان أو أوروبيا، في سبيل إثراء فلسفته التي يدعو إليها.

ويعبر عطية عن هذا المعنى قائلًا: "تستفيد هذه "الفلسفة الكونية الجديدة" من المنجز الفلسفي المعاصر باعتباره منجزًا إنسانيًا عامًا، وإذا كان البعض يقصر هذا المنجز

على الغرب ويجعله كونيًا غربيًا، فإن التريكي حريص على التمييز بين الكوني والغربي. فالفكر الفلسفي المعاصر أسهمت فيه روافد عديدة إضافة إلى الإسهام العربي، ومن هنا حرص التريكي على الاستفادة من بعض المفاهيم الفلسفية للفلاسفة العرب المسلمين في العصور الوسطى خاصة الفارابي ومسكويه والتوحيدي للتأكيد على الإسهام غير الأوروبي في الفكر الإنساني"(٧٦).

ويتفق التريكي مع سعادة في رفض التعامل التاريخي مع الفلسفة، والعمل على ممارسة التفلسف في ضوء مشاكلنا وقضايانا الراهنة، وهنا يقول عطية: "إن نقل الفلسفة إلى مجتمعاتنا عنده ليس نوعًا من نقل المعرفة؛ أي أن الفهم الأول لا يكمن في معرفة بدايتها وتاريخها وآلياتها قط، فهو يتضمن شيئًا من مصيرنا الذي يتناول وجودنا العربي. والقضية هي مدى تفاعل هذه التوجهات الحديثة في الفلسفة مع ما تقتضيه مناهجنا وأفكارنا في تأصيل كياننا وانفتاحه على الإقبال"(٧٧).

وهنا أيضًا نجد الكيفية التي يمكن أن تتصل بها الفلسفة بالواقع، وهي "التأصيل" أو "التجذير"، وكانت عند سعادة "المرامي النفسية"، وكلها تندرج – في نظرنا – تحت ما أسماه هانز جورج جادامر "التعاصرية".

وهناك نموذج ثالث اهتم به عطية، يطرح نفس الإشكاليات النظرية ويتبنى نفس التوجه الفلسفي، وهو ناصيف نصار، الذي يصفه ويصف كتاباته بمجموعة من الصفات الأساسية: "الأولى هي عدم خضوعه للمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي، الثانية عدم تبنيه لأطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب والتي يتبناها غيره من المفكرين العرب كالوضعية والوجودية والماركسية والبنيوية.. حيث تؤكد أعماله المختلفة أن الإبداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفة وليس التقيد بتاريخ الفلسفة ومشكلاته أو الخضوع للأيديولوجيات السائدة(٧٨).

وإذا كان نصار يتفق مع سعادة والتريكي في الحفاظ على الهوية وتمييز التفلسف عن تاريخ الفلسفة، واستقلال الفلسفة العربية عن نظيرتها الغربية، فإن نصار يضيف نوعًا ثالثًا من التمييز، وهو تمييز النشاط الفلسفي عن أي نشاط آخر. وهنا يقول عطية: "يظهر حرص نصار الشديد على تمييز الفلسفة وتأكيد دورها في حياتنا مقابل كل ضروب الممارسات الإنسانية الأخرى: الأيديولوجية، الدينية، العلمية، السياسية، وذلك بالتأكيد على ضرورة التحليل النقدي للمفاهيم وفي مقدمتها: الطائفية، الأيديولوجية، الأمة، السلطة، العقلانية، التعصب، المجتمع المدني، الحرية، الديمقراطية، التربية، المواطنة"(٧٩).

وهي رؤية تختلف مع ما أسماه التريكي بالفلسفة الشريدة، وهي الفلسفة غير الخالصة، التي يمكن أن نعثر عليها داخل العلوم الأخرى، مثل التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس. ونحن نميل لرأي التريكي أكثر من نصار، ونرى أن الفلسفة هي أساس كل نشاط إنساني، فهناك دائمًا البعد التنظيري في أي مجال، ولن يكون في صالح العلوم أو في صالح الفلسفة أن ننزع منها هذا الدور المهم. ولعل ما كان يعنيه نصار هو التخلص من أي سلطة من الممكن أن تهيمن على الفلسفة وتمنعها من أداء دورها في التنوير، وهو ما عبر عنه نصار صراحة على لسان عطية "إن المسألة الأولى في قضية الحداثة الفلسفية تتحدد في كيفية انتزاع حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية التي تكره بطبيعتها نور الفلسفة"(٨٠).

هذا عن الهاجس النظري أو الفلسفي لدى عطية، فماذا عن الهاجس الواقعي؟ يأتي الهاجس الواقعي كتفسير للهاجس الفلسفي؛ فإذا كان الهاجس الفلسفي يتمحور حول قضية الهوية، فإن الهاجس الواقعي يتمحور حول قضية الاختلاف. والاختلاف المقصود هنا، ليس الاختلاف بالمعنى الإيجابي، ولكن بالمعنى السلبي، أي بمعنى

الخلاف، بمعنى التجزؤ والتشرذم والشتات. إن ما يعانيه العالم العربي من فرقة وانفصال، على كافة الأصعدة، هو ما جعل مفكري العربية يعملون في اتجاه إعادة لمّ الشمل، سواء من خلال التمسك بالهوية، كما عند سعادة: أو بإعادة تأويل مفهوم الاختلاف على نحو ما فعل التريكي في فلسفة التنوع.

وعن أسباب هذا الخلاف يحدثنا عطية في دراسته عن شرابي: "فقد كانت الإمبريالية الغربية في المقام الأول، مسؤولة مباشرة عن تجزئة العالم العربي سياسيًا في القرن العشرين. فقد رسمت كل الحدود السياسية في العالم العربي وفق المصالح الغربية مباشرة أو مواربة. وقد ساهمت السيطرة الاستعمارية والإمبريالية في تجزئة الحركة القومية إلى حركات منفصلة مستقلة تعمل في كيانات سياسية متباينة أوجدتها الدول الغربية... وقد ساهمت على الصعيد الاجتماعي في تأخير التحديث وقوّت الاختلافات الإثنية والدينية، ودعمت الاتجاهات المحافظة والرجعية ووطدت التمايز الطبقي والاجتماعي"(٨١).

وقد ظهرت مشكلة الاختلاف بوضوح في الفكر القومي السوري لدى سعادة وناصيف نصار، وكانت هي الأساس المحرك لهذا الفكر.

ويشير عطية إلى مقالة نصار المهمة حول مفهومه عن الطائفية، والتي حملت عنوان "الطائفية نظام وأيديولوجيا"، فيقول: "ونجد فيها تمييز نصار بين الطائفية الدينية والطائفية السياسية الإدارية، ليوضح لنا أن الطائفية كنظام سياسي إداري نشأت من جراء تطور التاريخ الداخلي للمناطق اللبنانية.. وبما أن لهذه الطائفية أسبابها التاريخية، فينبغي ألا نعتبرها قدرًا لا سبيل إلى تجنبه أو أمرًا ملازمًا لروح الدين... فالوعي الموضوعي للنظام الطائفي شرط أساسي ضروري أشد الضرورة للعمل على تغييره واستبداله بنظام اجتماعي سياسي آخر(٨٢).

وإزاء حالة التشرذم والشتات هذه، يلجأ عطية إلى كتابات الألوسي والتريكي وأومليل لالتماس العون النظري لتجاوز هذا المأزق. فيتوقف عند كتاب الألوسي "الفلسفة والإنسان" الذي يكشف فيه عن المنهج الصحيح لدراسة الفلسفة، وهو المنهج التاريخي الجدلي التكاملي، ويطرح عطية تفسيره وفهمه الخاص لمفهوم "التكاملية"، فيقول: "هي صفة لها أهميتها في المنهج تحول بينه وبين الجمود والدوجماطيقية ورفض الآخر والبعد الواحد، خاصة في العصر الحالي. إن العصرية (أو المعاصرة) لا تكون بغلق نوافذ الفكر كله منذ النهضة وفتح بوابة واحدة للفكر الماركسي إذا كنت ماركسيًا، أو للقومي إذا كنت قوميًا، أو للشكي إذا كنت شاكًّا أو اللاهوتي إذا كنت مؤمنًا أو التشاؤمي، وهكذا عدد ما شئت وبأي تقسيم شئت أن تقسم وتصنف هذا الفكر، إن النتيجة لن تحصل بهذا الطريق... ففي الفلسفة الأمر الأكثر إلحاحًا هو التواصل والتعدد والتنوع وإحضار كل الاتجاهات والأفكار إلى الساحة[٨٣].

ومن خلال كتابات التريكي يعيد عطية قراءة مفهوم التنوع كسبيل إلى الكونية الجديدة التي يؤسس لها ويدعو إليها التريكي، فيقول: "إن ما قدمه التريكي تحت عنوان فلسفة التنوع يتفق ويختلف عما هو سائد تحت عنوان فلسفة الاختلاف، لأنه لا يريد التضحية بالكلي مقابل التجربة ولا التأكيد على الوحدة وطمس التعدد. فالتنوع هنا خطوة نحو الكونية وتمهيد السبيل لكونية جديدة لا تتجاوز إلى الوحدة الكليانية ولا الاختلاف، بل تلتمس طريقًا بينهما"[٨٤].

وبنفس التوجه يطرح عطية مفهوم علي أومليل عن التعددية والديمقراطية، فيقول: "التعددية عنده ليس معناها أطرافًا منعزلة الواحد منها رافض للآخر، بل ينبغي في التعددية التي ينادي بها مفكر عربي عاش طموحات الستينيات وانكساراتها، أن تتجاوز الأطراف انعزالها نحو إمكان التوافق على مشروع مجتمعي لا يكون ذلك إلا بالديمقراطية. فهو يؤمن أن الديمقراطية وسيلة إدارة التعدد"[٨٥].

ويلاحظ أن مفاهيم التكاملية والكونية والتعددية تؤدي إلى نفس المعنى؛ مهما اختلفت المدلولات والتفسيرات، وهي الوجه النظري للواقع المتشرذم. إلا أنه وجه إيجابي يحاول أن يحقق توافقًا بين الهوية والاختلاف، بين الثبات والتغير، فهي قراءة تحاول أن تكشف عن المتغير في الهوية، والثابت في الاختلاف. وهو نشاط تأويلي يقوم به مفكرو العربية، ويقوم به عطية، من أجل تقريب المسافة بين الفكر والواقع، بين الفلسفة ومشكلات المجتمع العربي الراهنة.

إن عطية يفكر بنفس الطريقة، ويستشعر ذات الهموم، إلا أنه يميل إلى الاندماج في اللحن الأساسي للفكر العربي المعاصر، ولا يحاول أن يشذ عنه، بحيث يقدم عزفًا منفردًا. إن جدل العلاقة بين فكر عطية الذاتي الخاص وفكر المفكرين الذين يناولهم بالدراسة، إنما يظهر بأساليب ثلاثة للوجود – إذا أردنا استخدام مصطلحات الفينومينولوجيا – فأحيانًا يختفي هذا الفكر ولا يتجلى للقارئ إلا فكر وفلسفة المفكرين العرب محل الدراسة، وأحيانًا أخرى يتماهى فكر عطية مع فكر المفكرين الآخرين، وأحيانًا ثالثة يبرز فكر عطية على السطح وتتجلى شخصيته بنحو بارز للقارئ بحيث لا يجد صعوبة في تمييز هذا الفكر عما سواه، وفي كل الأحوال فإن عطية لا يفكر بمعزل عن موضوع مفكر فيه.

وبناءً عليه، يمكننا القول إنه إذا كان عطية قد قدم لنا دراسات تعد بمثابة قراءة للنصوص، وقدم لنا دراسات تعد بمثابة قراءة للواقع من خلال النصوص، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: أين مكان الواقع المباشر في دراسات أحمد عبد الحليم عطية؟ إنه يحتاج إلى إجابة، وربما إلى دراسة أخرى مستقلة لتجيب عنه.

٣- سؤال ختامي:

بعد الانتهاء من تناول الدراسات التي قام بها أحمد عبد الحليم عطية حول كتابات مفكري العربية المعاصرين، الذين اتخذوا من مشكلات الواقع العربي موضوعًا لهم، يتبقى سؤال مهم: إلى أيِّ مدى تشكل كتابات عطية مشروعًا فكريًا متسقًا؟

في الحقيقة، إن كتابات عطية تنتمي – فيما نرى – إلى نمط الكتابة ما بعد الحداثية: أي الكتابة غير النسقية، وهي كتابة لا تتقيد ببناء محدد أو خط سير معين، وإنما تمضي في كل اتجاه بحسب الحاجة والضرورة التي تفرضها المناسبات البحثية والقضايا الآنية. فكتابات عطية – في معظمها – كانت أبحاث ودراسات قصيرة أتت بهدف المشاركة في الفعاليات البحثية والدوريات المتخصصة، ولعل هذا كان هو السبب في أن عطية لم يصرح بكونه يسعى باتجاه إنجاز مشروع فكري ما. والحقيقة أن هذا اللون من الكتابة لا يعيب صاحبه، ولا يقلل من القيمة العلمية والفكرية لهذه الكتابات بل ربما يضفي عليها نوعًا خاصًّا من القيمة؛ ذلك لأنها كتابات تستجيب لحاجات الإنسان العربي الآنية خاصة في هذا المنعطف التاريخي الذي تحياه الأمة العربية ويشهد تحولات يومية مصيرية.

ليس هذا فحسب، بل يمكننا القول دون تردد، إنه يكفينا ما تم إنجازه من مشروعات فكرية عملاقة خلال القرن المنصرم، والتي أنجزها مفكرون كبار أصبحوا مرجعًا في الفكر العربي المعاصر من أمثال حسن حنفي ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري. وفي المقابل إننا ندعو إلى التوقف عن بناء المزيد من هذه المشاريع والاتجاه نحو الكتابة ذات الطابع الذري. الكتابة التي يمكنها أن تتعاطى مع مفردات الحياة اليومية، وتجيب عن طوفان الأسئلة الذي يغمر المواطن العربي صباح مساء.

إن هذا يتطلب – بلا شك – مناهج مختلفة للدراسة وروح جديدة للبحث، فربما كانت التفكيكية أنسب في معالجة الموضوعات المتشظية من البنيوية، والفينومينولوجيا التأويلية أكثر قدرة على الاستجابة لتعقد الواقع من الفينومينولوجيا الوصفية.

هذا على مستوى المنهج، أما على مستوى الموضوعات، فنحن في حاجة إلى التوسع في الدراسات التي تعني بالنقد الثقافي، وتحليل الخطاب وسوسيولوجيا المعرفة والتخلص من النظرة أحادية البعد، وذلك بتوجيه البحث وجهة أخرى، تتجاوز نقد ومراجعة وتجديد الخطاب الديني، لتتناول نقد ومراجعة وتجديد الخطاب العلماني الذي كشفت الأحداث التي مرت بها البلاد في السنوات الأخيرة عن تهافته في أحيان وخوائه في أحيان أخرى.

إن دراسات عطية بهذا المعنى تصلح لأن تكون ملهمة للأجيال الجديدة التي تروم التغيير والتجديد في الفكر وفي الواقع. وهي في نظرنا تمثل مشروعًا فكريًا ذا طبيعة خاصة، لأنه مشروع مضمر، يحتاج إلى من يكشف عنه، ونرجو أن نكون قد استطعنا أن نحقق شيئًا من هذا الكشف.

هذا، ويلاحظ أن دراستنا قد اقتصرت على المفكرين العرب الذين تناولهم عطية من غير المصريين؛ لأن هناك دراسات أخرى كثيرة تمت في هذا المجال، وتم جمعها في كتاب "نحو أجورًا عربية" ولهذا لم نشأ أن نعيد التجربة حتى لا تأتي دراستنا نوعًا من التكرار.

الهـوامش

١- د. أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع"، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٥.

٢- المرجع السابق، ص ٧.

٣- نفسه، ص٦.

٤- نفس الموضع.

٥- المرجع السابق، ص ٩-١٠.

٦- نفسه، ص١٦.

٧- نفس الموضع.

٨- المرجع السابق، ص١٣.

٩- د. أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الفكر العربي المعاصر"، جريدة الرأي، الأردن، ٣٠حزيران، ٢٠٠٦.

١٠- د. أحمد عبد الحليم عطية، " الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو٢٠٠٢م، ص٧.

١١- د. أحمد عبد الحليم عطية، "هيدجر في العربية"، مجلة أوراق فلسفية، العدد التاسع، يناير٢٠٠٤م.

١٢- د. أحمد عبد الحليم عطية، " دريدا والفكر العربي المعاصر"، ضمن كتاب " ما بعد الحداثة والتفكيك"، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص١٢٧.

١٣- د. أحمد عبد الحليم عطية، " نيتشه في الفكر العربي المعاصر"، مؤتمر " نيتشه وهذا الزمان"، معهد العلوم الاجتماعية، تونس ١٧-١٩أبريل ٢٠٠٨.

١٤- د. أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، ص١٩.

١٥- د. أحمد عبد الحليم عطية، " سارتر في الفكر العربي المعاصر".

١٦- د. أحمد عبد الحليم عطية، " الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، ص١٩.

١٧- نفسه، ص ٩١.

١٨- د. أحمد عبد الحليم عطية، " الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، ص٨.

١٩- د. أحمد عبد الحليم عطية، " نيتشه في الفكر العربي المعاصر".

٢٠- د. أحمد عبد الحليم عطية، "هيدجر في العربية"، ص٣١٧.

٢١- المرجع السابق، ص٣٢٠.

٢٢- د. أحمد عبد الحليم، "نيتشه في الفكر العربي المعاصر".

٢٣- المرجع السابق.

٢٤- د. أحمد عبد الحليم، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، ص٩١.

٢٥- د. أحمد عبد الحليم، هيدجر في العربية"، ص٣١٧.

٢٦- د. أحمد عبد الحليم، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، ص١٠١.

٢٧- المرجع السابق.

٢٨- د. أحمد عبد الحليم، "سارتر في الفكر العربي المعاصر".

٢٩- د. أحمد عبد الحليم، " نيتشه في الفكر العربي المعاصر".

٣٠- المرجع السابق.

٣١- د. أحمد عبد الحليم، " الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، ص١٤.

٣٢- د. أحمد عبد الحليم، "هيدجر في العربية"، ٣١٧.

٣٣- د. أحمد عبد الحليم، "سارتر في الفكر العربي المعاصر"، ص٢١.

٣٤- د. أحمد عبد الحليم، "الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، ص١٥.

٣٥- نقلا عن د. أحمد عبد الحليم، " الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، ص٢١.

٣٦- نقلا عن د. أحمد عبد الحليم" مابعد الحداثة والتفكيك"، ص١٢٩.

٣٧- نقلا عن المرجع السابق، ص١٣.

٣٨- نفسه، ص١٣١.

٣٩- نقلا عن د. أحمد عبد الحليم، " نيتشه في الفكر العربي المعاصر".

٤٠- د.أحمد عبد الحليم، " الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، ص١٥٠.

٤١- د. أحمد عبد الحليم، " سارتر في الفكر العربي المعاصر".

٤٢- المرجع السابق.

٤٣- د. أحمد عبد الحليم، " ما بعد الحداثة والتفكيك"، ص ١٥٤.

٤٤- د. أحمد عبد الحليم، " الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، ص٧٧.

٤٥- المرجع السابق، ص٧٧، ٧٨.

٤٦- نفسه، ص٧٦.

٤٧- د. أحمد عبد الحليم، ما بعد الحداثة والتفكيك، ص٢١٦.

٤٨- نفس الموضع.

٤٩- المرجع السابق، ص٢١٠.

٥٠- نفسه، ص٢١١.

٥١- نفسه، ص٢٠١.

٥٢- نفسه، ص١٨٩.

٥٣- أحمد عبد الحليم عطية، "من أنطون سعادة إلى عادل ضاهر: الفلسفة في الفكر القومي الاجتماعي"، مرجع سابق، ص ٣.

٥٤- الغرب في كتابات شرابي، مرجع سابق، ص ٧.

٥٥- المرجع السابق، نفس الموضع.

٥٦- ميشيل فوكو في تونس، ص ص ١٦٥ – ١٦٦.

٥٧- الفلسفة الكونية الجديدة عند التريكي، مرجع سابق، ص ٧١.

٥٨- التراث والديمقراطية، مرجع سابق، ص ١٩٢.

٥٩- المرجع السابق، ص ص ١٩٢ – ١٩٣.

٦٠- نفس المرجع، ص ١٩٥.

٦١- نفسه، ص ١٩٦.

٦٢- "قسوم عبد الرزاق: مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، مرجع سابق، ص ٨.

٦٣- مغامرة نصيف نصار الفلسفية، ص ٢.

٦٤- لمرجع السابق، ص ٦.

٦٥- نفس الموضع.

٦٦- صورة الفلسفة في ليبيا، مرجع سابق، ص ٨

٦٧- المرجع السابق، ص ١.

٦٨- حسام الدين الألوسي: المنهج والرؤية، مرجع سابق، ص٢.

٦٩- المرجع السابق، ص ٥.

٧٠- إرادة المعرفة وسياسة الثقافة في فكر عبد الوهاب بوحديبة، مرجع سابق، ص ١٣.

٧١- المرجع السابق، ص ١٤.

٧٢- من أنطون سعادة إلى عادل ضاهر "الفلسفة في الفكر القومي الاجتماعي"، ص ١.

٧٣- المرجع السابق، ص ص ١-٢.

٧٤- نفس الموضع.

٧٥- نفسه، ص ٥.

٧٦- الفلسفة الكونية الجديدة عند لتريكي، ص ص ٦٥ – ٦٦.

٧٧- المرجع السابق، ص ٦٧.

٧٨- مغامرة نصيف نصار الفلسفية، ص ١.

٧٩- المرجع السابق، ص ٢.

٨٠- نفسه، ص ص ٢ – ٣.

٨١- الغرب في كتابات شرابي، ص ٦.

٨٢- المرجع السابق، ص ٤.

٨٣- حسام الدين الألوسي: "المنهج والرؤية"، ص ٧.

٨٤- الفلسفة الكونية الجديدة عند التريكي، ص ص ٦٩ – ٧٠.

٨٥- التراث والديمقراطية، ص ٦.

أحمد عبد الحليم عطية
ومنجزه الفلسفي الموسوعي

عبد الستار الراوي*

الاحتفاء بأحمد عبد الحليم عطية احتفاء بالفلسفة العربية المعاصرة واحتفاء بإعلامها وتعزيزا لحرية الرأي وتوقير للاختلاف، وعطية واحد من القلائل في عصرنا من يعمل بكل طاقته الإبداعية وجهوده الخلَّاقة ليرد للفلسفة اعتبارها الذي تستحقه. إن مصدر إعجابنا بعطية ليس فقط بما أنجزه ويعمل عليه من دراسات قيمة أو ما نشره من مؤلفات مرجعية أو ماحققته أوراق فلسفية من تنوعات معرفية وما أشاعته من ثقافة النقد الخلاق قي فكرنا العربي المعاصر سواء من حيث الأبحاث المبتكرة في مضامينها ومناهجها أو من خلال بواباتها المشرعة على الفكر الإنساني من مشرق العالم إلى مغربه، وإنما أيضا بما أبدعه هذا الفيلسوف المثابر من ريادات التواصل بين الأفكار والعقول وما أسهم فيه من طرائق للتفكير وما جاهد من أجله شخصيا ومابذله من مشاق التأسيس لمنظومات الأفكار والمشاريع وما سعى إلى تنفيذه عمليا وجعله متداولًا بين أيدي زملائه وتلاميذه وقرائه وقد ضرب لمحبيه من أساتذته ومجايليه مثلًا في رقي الفكر الذي يفصح عن حقيقة إرادة الفيلسوف الحر الزاهد الذي وهب نفسه بإيثار محض لرسالته التنويرية. لقد حرص في زحمة التزاماته أن لا يهمل أخلاقيات فريق

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد سابقا.

العمل، بالخروج من (الآنية) إلى رحاب (اللغة المشتركة)، التزامًا بأخلاقيات الحكمة، حريصًا على نشر ثقافة التسامح وحرية الرأي، وبالهمة الأخلاقية ذاتها منح التراث الفلسفي العربي مساحة رحبة من جهده العلمي، فكان سعيه الدؤوب إلى إبراز متونه الأصيلة من مخابئ الأزمنة المنسية، ليعمل أدواته النقدية في النصوص جرحًا وتعديلًا، لتستعيد نضارتها، ويجعلها في متناول الباحثين من زملائه وتلاميذه، وهو تقليد دأب عليه عطية منذ صدور العدد الأول من مجلته (أوراق فلسفية). [١]

إن عطية في تجربته الفلسفية جمع ما بين الاجتهاد العقلي والإبداع الفكري؛ أي أنه مزيج من عناصر معرفية واخلاقية ووجدانية متداخلة تمثل في راهنية الواقع الفلسفي حالة ذهنية خلاقة سواء في مدخلات الفكر المعقدة أو ما تنتجه إرادته القوية من مخرجات معرفية وما تفضي إليه من حلول وتأويلات لسلسلة من الإشكاليات في الفكر العربي المعاصر وفي الفضاء الأممي، وما يضعه قيد اختباراته من انشغالات شائكة وما توصل إليه عبر خبرته المديدة حتى الآن من معايير الضبط المنهجي على مستوى اتجاهات الفكر المعاصر والدرس الفلسفي لم يكن جزءا كبيرا من هذه المعايير معروفا أو متداولا من قبل، فضلا عن ما تقوم به مجلته (أوراق فلسفية) من دور تنويري، تلبِّي فيه مطلبًا ملحًّا لدي أساتذة الفلسفة في غياب المجلات الفلسفية الجادة في البلاد العربية.[٢] كل هذه الوقائع تفصح دون أدنى شك القيمة الإبداعية لمجهودات عطية وأهميتها في فكرنا العربي المعاصر، وحضوره القوي في ابتكار الجديد من المفاهيم والأساليب. طبقا لمهاراته النقدية التي يرتكز عليها منجزه الفلسفي؛ ومنها:

١. التأسيس: استحداث وتطوير الأفكار والارتقاء بها من حيث الرؤية والمنهج، أي بناء المشكلة الفلسفية في ضوء الواقع – لإبداع النص الفلسفي، والنفاذ إلى ما يخفيه النص المتداول وما ينطوي عليه من قضايا. فقد ولج بوابات فلسفية كانت مهملة

وأخرى منسية في تراثنا العربي فأعاد قراءاتها التأويلية.. وتتبدى قدرته أيضا بإنتاج أفكار لفظية وأدائية لمشكلة أو قضية شائكة يحرص أن تكون نهايتها حرة ومفتوحة على حلول مرتقبة أو إضافات تالية، وبفضل هذه الطلاقة المبدعة أعاد مراجعة العديد من الأفكار الفلسفية بنيةً ومضمونًا، واتصالًا بسلسلة دراساته المعمقة في الفكر الفلسفي المعاصر. (٣)

ويبقى التأسيس حافزا قائما لبلورة ملامح فلسفة عربية يشكل بنيتها الواقع التاريخي وإيقاع العصر، وهي المهمة التي تعهدت بها أوراق فلسفية؛ منذ أعدادها الأولى وحتى اليوم؛ بوصفها سبيلًا للتواصل الخلَّاق بين أعلام وتيارات وأجيال الفلسفة المختلفة، في الوطن العربي، وعلى قاعدة التأسيس ذاتها جاء مشروع موسوعة فلاسفة العرب المعاصرين. إشباعها على نحو منفرد أو بالمشاركة مع زملائه لكنه يواصل العمل في كل مراحله. (٤)

٢ - الوضوح ودرء الالتباس: الدقة فى القراءة ، وحيازة الصبر الذى لا يعرفه سوى من يسعى لاكتناه الوضوح النظرى فى كل ما يقرأ ، وهو فى العادة لا يقرأ إلا ذلك النوع من القضايا الفلسفية التى تتميز بالغموض والألغاز والالتباس باعتباره قارئا لنيتشه وما بعد الحداثة، فعطية يقدم قراءات تسعى لأن تزيل بعض الغموض عن كل ما يتعرض له بالقراءة، ولعله من أوضح كُتاب الفلسفة المعاصرة فى عالمنا العربى المعاصر ، وذلك إنما ينم عن نهم عميق وتمثل عاشق لكل ما يتعرض له بالدراسة والبحث ، فهو حريص على الفهم وبالتالى التسلسل المنطقي لأفكاره وذلك يساهم فى خَلْق ذلك الوضوح النظرى الذى ينشده، والذى من العسير أن نجده فى كثير من القراءات العربية الحديثة والمعاصرة. (٥)

٣ - التنوير؛ الحض على تحرير العقل من أوهام المطلقات القديمة والمستحدثة والانتقال بدراساتنا من الميتافيزياء إلى الإنسان، ومن التأملات اللامتناهية إلى تحليل الواقع وهو النهج الذي اختاره عطية وآمن به وعمل عليه سواء في كتاباته أو في محاضراته، ونجد أصداءها العميقة على صفحات (أوراق فلسفية)؛ بل جعل الممارسة الفلسفية لاتنفك عن أفقها التنويري، وعن وظيفتها النقدية المستمرة، وقد تمثل محنة الزمن العربي الراهن الذي يشهد تراجعا ثقافيا مخيفا حيال (دوجما العقل اللاهوتي) وما استولده في بلداننا العربية من موجات ظلامية وإرهابية ومليشيات مسلحة، المدججة من الرأس إلى القدم بفتاوى التكفير وأغاليط التحريم، وقد أفضى هذا الوعي الزائف إلى اتساع رقعة الخطاب المناوئ لحقوق الإنسان والمهدد للسلم الأهلي وللحياة ذاتها، مما جعل الفلسفة نفسها مطوقة بأشكال متعددة في أوطاننا، لذا كان هناك ضرورة الاهتمام بفلسفات تعيد النظر في الغائب والمسكوت عنه وهما الطبيعة والإنسان، ذلكما البُعدان المتواريان ضمن الروح والإله. (٦)

٤ - وتلزم أخلاقيات التنوير الفلسفي مواجهة السؤال الديني باستعادة تجربة محمد أركون ونصر حامد اللذين تظهر تجربتاهما المجهضتان أن التنوير مجاله الأول هو السؤال الديني، وعلينا خوض هذه المعركة في جانبيها:

أ - نزع طابع القداسة عن كل من الإجابات المقدمة للسؤال الديني؛ لأن السؤال الديني يكون في كثير من الأحيان سؤالًا سياسيًا أو اجتماعيًا مقنعًا

ب - اعتبار النص الديني هدفا للعلوم الاجتماعية والإنسانية

ويحيل عطية وفقا لنقده الذاتي مسؤولية ظاهرة صعود الأصولية في السنوات الأخيرة؛ بقصور الخطاب الثقافي العربي وإهماله لمهمته التنويرية؛ مؤكدًا أن دعاة التنوير،

لم ينهضوا بهذه المعركة، إذا اسثنينا بعض الومضات التنويرية المتباعدة هنا أو هناك؛ لذلك مازال الإنسان العربي يختار طواعية أن ينقاد لمن يفكر له ويتخذ له قراراته، سواء رئيس العمل أو رجل الدين أو رجل السياسة، ورجل السياسة أو الحاكم. والحاكم كما يقول فويرباخ هو إنسان صالح مثلي ومثلك أو هكذا ينبغي أن يكون والعكس هو الأصح، أي أنت وأنا لسنا في حاجة إلى من يتخذ لنا قراراتنا في الاختيار السياسي. (٧)

٥ -ومن أولويات الاخلاقيات الفلسفية في هذه المرحلة المضطربة السعي لتأسيس الحرية ليس بمفهومها النظري بل بمعناها الفعلي الكامل التي تلزم الاعتراف بالإنسان وعقله وقدرته على صنع الحياة وازدهار الأوطان عن طريق التطبيق العملي برفع القيود عن إرادة وخيارات المواطن العربي، التي تقضي إنهاء السلطة الأبوية على العقل والممثلة بأشكال الوصايات القسرية: (السياسية الممثلة بتقديس الحاكم، والدينية بالفصل التام بين الدين والسياسة فالدين لله والوطن لجميع مواطنيه، والاقتصادية بالتحرر من التبعية للغرب، وهذا ما علينا إدراكه. (٨)

٦ - أما أهم مداخل التنوير؛ فهي لدى أحمد عبد الحليم تبدأ بثلاثية الثقافة والفكر والفن؛ التي يتعين أن نشرع أبوابها، وهنا يفترض عطية أن يكون موقع الفن طليعيا لمخاطبة الجانب (الديونسيزسي) في الإنسان، جانب الشغف بالحياة والمتعة – هو الانفتاح على العالم والوجود في العالم بدلا من أشكال أخرى تهدف الاستقالة من العالم المشترك إلى عالم غيبي. (٩)

٧ - **الدرس الفلسفي**: يمثل في رأيي المتواضع حجر الزاوية في أخلاقيات التنوير؛ فإذا كان من الصعب تعلُّم الفلسفة كما يقول كانط، فيمكننا فقط تعلم التفلسف" وبما أن درس الفلسفة هو مجال للحرية العقلية المتمثلة في التأمل النقدي،

يقوم على التفلسف كعملية عقلية، نقدية، تساؤلية مستمرة الغرض منها إزالة البداهة عن الأفكار المألوفة والأحكام المسبقة، والتخلص من هيمنة الحقائق المطلقة بإعادة النظر فيها وجعلها تتسم بالنسبية والقابلية للتجاوز. فالتفلسف إذن هو "المسار الذي نقطعه من بادئ الرأي (الدوكسا) إلى (الإبستمولوجيا)". كما أنه يعتمد على القدرات والإمكانات الذاتية للتفلسف باعتباره ذاتا مبادرة، فاعلة، منتجة، لها القدرة على التفكير الحر وإبداء الرأي وتحديد مسارها التعلمي وامتلاك سلطة تكوينها. (١٠) وبهذا الوعي جعل عطية الدرس الفلسفي ورشة عمل حرة في مدرجات الليسانس وفي الدراسات العليا؛ لإعداد وتدريب تلاميذه على ممارسة حرية الرأي، والحجاج النقدي وإكسابهم مهارات البحث عن الإشكاليات الفلسفية واستحداث طرق جديدة للتفكير.

[١] الفلسفة العربية:

بالقدر الذي تتبع عطية مسارات الفلسفة الغربية فى اللحظة الكونية، وأصدر وحرر نصوصا تذكارية عن فلاسفة معاصرين من الشرق والغرب، فإن عنايته بالفكر الفلسفي العربي كانت تعني لديه التزاما استثنائيا؛ أجملها حسن حافظ عبر خطوات ثلاث، وهي:

الأولى: محاولة التعريف بالأعلام والمنشغلين بالهم الفلسفي وعرض منجزهم. وحرص في الخطوة الثانية على تحليل ونقد الأفكار والمشاريع وتحديد موقعها على خارطة الحياة وصلتها بالواقع؛ وموقفها من الآخر.

أما الثالثة؛ فكانت خطوة تجاوزية بمثابة بيان فلسفي ضم سلسلة من الدراسات المحققة (منفردة ومجتمعة) سعى من خلالها إلى تأصيل العديد من التجارب الفلسفية العربية المعاصرة دحضًا للمقولة الشائعة النافية لوجود فلسفة عربية ممن وقعت حت

وطأة هيمنة المركزية الأوربية، أو فقد معيار الموازنة، فظل عالقا بين الانبهار بعقل الآخر وبين الحط من الذات العربية. (١١)

وعلى نقيض هذه المقولات المروجة والدعاوى السلبية الشائعة في اوساط الثقافات الاعلامية والأيديولوجية؛ فإن ما وضعته «أوراق فلسفية» من اشتراطات صارمة لمستوى المواد المنشورة وماتلزم به نفسها من التحقق العلمي لمضامين البحوث والدراسات، يعد منهجا ثابتا، وتقليدا متبعا لدى المجلة منذ أعدادها الأولى وحتى اليوم؛ كل ذلك يقضي بتهافت الدعاوى؛ فإلى جانب اهتمامها بالمدارس الغربية والاتجاهات الفلسفية العالمية أولت عناية خاصة بالفكر العربي المعاصر بتقديم سلسلة من الدراسات التأسيسية التي لاتقل في بنيتها ومستواها عن غيرها من الأبحاث الفلسفية الغربية، وقد أظهرت أعمال عطية النقدية للمنجز العربي منذ بداية القرن العشرين وحتى اللحظة الراهنة. (١٢)

[٢] المساهمات والأعمال الموسوعية:

من شروط الاستقلال الثقافي والفقه الفلسفي؛ هي القدرة على ابتكار المصطلحات والمفاهيم وتأليف موسوعات ومعاجم ودوريات فلسفية معبرة عن هويتنا، تستجيب لمتطلبات الواقع وعلى تلبية دواعي النهضة والتنوير؛ بما توفره للباحث والقارئ من المفاهيم والمصطلحات والأفكار، وما تسهم به فنيا وإبستمولوجيا في ضبط أسس الدراسات الفلسفية وترصين مستوياتها، وهو المنطق الذي آمن به واشتغل عليه الدكتور أحمد عبد الحليم عطية منذ عام ٢٠٠٠ غداة تأسيس (أوراق فلسفية) في محاولة بلورة الفقه الفلسفي العربي المعاصر، ونعلم بأن عطية وهو الباحث المثابر المجتهد، أن ما كتبه حتى الآن يشكل عددًا من الموسوعات المتخصصة في أعلام الفلسفة العربية وفي

الفكر الغربي، وأن سلسلة كتاباته في القيم والأخلاق لوحدها تمثل دائرة فلسفية متكاملة، والمعلوم أنه أسس لأعماله بدراسات تمهيدية تناول فيها المصطلح الفلسفي منذ العصر الإغريقي وما تلاه من حقب وأزمنة، وعالج بقراءة معمقة: الموسوعات الفلسفية الحديثة فى العربية نشرتها مجلة عالم الكتاب، المجلد الثامن، العدد الثانى يونيو ١٩٨٧، ص١٦٢-١٨١ ووضع دراسة مستقلة بعنوان (المصطلح الفلسفي العربي الإسلامي) كشف فيها عن دور فلاسفة العرب والمسلمين في نشأة وبناء المصطلح الفلسفي، وتكوينه، واستقراره، وذلك عن طريق الرجوع إلى نصوص الفلاسفة ومقولاتهم الفكرية ذات الصلة بميدان المصطلحات والألفاظ الفلسفية. إن من يعرف عطية يدرك أن الرجل لا يملك من رفاهية الفراغ أو فائض الوقت إلا ما يتيح له التجوال في أروقة المملكة الفلسفية وفي حقول المعرفة كلها:

١ـ الموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية:

أجرى الدكتور أحمد عبد الحليم قراءة نقدية مستفيضة (للموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية) قد تكون الأولى من نوعها على الصعيد الأكاديمي؛ عرض فيها لأهم الأعمال الموسوعية الفلسفية التي صدرت بالعربية أو التي ترجمت إليها، خلال ثلاثة عقود (١٩٦٢ - ١٩٩٤)، كانت في معظمها أعمالا أكاديمية حرر موادها وأشرف عليها أساتذة مختصون في الفلسفة، وكان عطية مشاركا في بعضها.

والتاريخ الفلسفي العربي حافل بكثير من الأعمال الموسوعية والمعجمية وكتب التعريفات القديمة التي تمثل أساس ومصدر كل عمل موسوعي وكل معجمية فلسفية معاصرة، تلك الأعمال لم تبدأ في الظهور إلا في فترة الستينيات من القرن العشرين، حيث أطلت الكتابة الموسوعية الفلسفية أولا على أساس الترجمة (الموسوعة الفلسفية

المختصرة)، إلا أنها تحولت سريعا إلى التأليف، فظهر أكثر من خمس عشرة موسوعة تنوعت مضامينها ما بين المذاهب والمصطلحات والأعلام، وهي عدد كبير نسبيا إذا قيس بالفترة الزمنية القصيرة التي ظهرت فيها(١٩٦٣ – ١٩٩٣) وقد لاحظ عطية في دراسته أن غالبية هذه الأعمال كانت تقتصر في تجاربها الأولى على ذكر المقابل الأوربي للمصطلح العربي، وكانت تستند مصادرها غالبا إلى مرجعيات غربية محددة؛ مثل معجم لالاند Lalande وجوبلو Goblat وكوفيليه Cuvilier وروزنتال Rosntal، كما أن بعض هذه الموسوعات كانت تعتمد مصادر عربية قديمة، مثل: تعريفات الجرجاني وكتاب التهانوي، ثم تحولت في فترة لاحقة إلى معاجم فلسفية مطولة، لتجتاز تدريجيا نطاق الترجمة والمصادر الغربية، إلى موسوعات عربية خالصة، تحمل وجهة نظر المفكرين العرب المعاصرين لتاريخ ومذاهب ومصطلحات الفلسفة. (١٣)

تحدث عطية في الجزء الأول من كتابه عن بداية التفكير في العمل الموسوعي الفلسفي في الغرب منذ فجر الفلسفة الإغريقية وحتى أخريات القرن العشرين؛ مستعرضا الجهود العربية التي بذلها الأوائل في مجال اللغة والفلسفة التي تمثل مصدرا أساسيا لعمل الباحثين المعاصرين في ميدان الفلسفة وصياغة المصطلح وتقديم موسوعات شاملة:

ففي الفلسفة اليونانية: كان أرسطو أول فيلسوف حاول وضع علم للمصطلحات الفلسفية؛ وقد خصص كتاب (مقالة الدال) الكتاب الخامس من (الميتافيزيقا) لدراسة المصطلحات الفلسفية السابقة عليه، والتي استخدمها هو نفسه، حيث قدم لنا المعنى الفلسفي الذي وجد لدى السابقين عليه، ثم معنى المصطلح كما تحدد في فلسفته. (١٤)

وكان للمتن المعجمي الأرسطي سهم مهم في نشأة المعجم الفلسفي والمنطقي العربي، خاصة إذا ما وقعت مقارنته ببقية المتون الأفلاطونية، والرواقية، والإسكندرانية، التي لم تؤثر بالقدر نفسه في صياغة مرجعية اصطلاحية عميقة في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ما عدا بعض الاستثناءات هنا وهناك. غير أنّ ما بين البدء بالترجمة، في أواخر القرن ٢هـ/ ٨ م، والانتهاء من التفسير، أواخر القرن ٦ هـ/ ١٢م عصر وفاة ابن رشد شهدت المصطلحات الفلسفية والمنطقية الأرسطية، سواء في النقول أو في التفاسير عدة تغييرات دلالية واستبدالات اصطلاحية، ومراجعات مفهومية، وتشابكات استعمالية بين ما هو يوناني وسرياني وفهلوي دخيل وبين ما هو أصيل.

ومن الواضح أنّ دراسة نشأة هذه المصطلحات وتتبع تطوراتها اللاحقة أمر يصعب حصره أو الإلمام به. ليس فقط بسبب نتيجة تعقد الظاهرة الاصطلاحية الفلسفية والمنطقية في اللسان العربي، إذ هي خليط بين ما هو لغوي على السطح وبين ما هو ثقافي في العمق، وإنما أيضًا نتيجة اختلاف اللغات التي منها تمّت النقول (سريانية، ويونانية، وفهلوية، وهندية)، وتعدد ألسنة المترجمين الذين لا يحذق أغلبهم اللسان العربي. (١٥)

من جهة أخرى أبدى فلاسفة الإسكندرية وبعض فلاسفة الرومان الذين اهتمامًا بينا بدراسة الفلسفة ومصطلحاتها كجزء من موسوعة عامة، ومن أمثلة ذلك الببليوغرافيا التي وضعها فوتيوس Photius، عام ٨٥٠ م وقاموس سويداسSuidas عام ٩٥٠ م. وبعد اختراع الطباعة ظهرت موسوعة جيوفاني باتيستا برناندو G.B.renardo عام ١٥٨٥ وهي تحتوي على مجموعة من التعريفات للفلاسفة القدامى. (١٦)

فيما ظهرت في القرن السابع عشر عدة معاجم فلسفية باللاتينية؛ مثل معجم نيقولا بيرشاردي N.Burchardi، ومعجم هنري لويس شاستجينر H.L.Chasteigner.. وهناك أيضا معجم بلكسياكوس Plcaiacus، ومعجم بوميستر Bawmeister، الذي غلبت عليه المصطلحات المنطقية والكوزمولوجية.(١٧)

أما القرن الثامن عشر فشهد أكثر المعاجم الفلسفية شهرة في المقدمة، منها (معجم فولتير) الذي ظهر بدون اسم عام ١٧٦٤م، وفي هذا العصر أيضا ظهرت موسوعة ديدرو Diderot مع نخبة من المفكرين والعلماء الفرنسيين تحت عنوان «موسوعة العلوم» و«الفنون والصناعات». أمضى فيها ديدرو أكثر من ٢٦ عاما في وضع هذا العمل «موسوعة المعارف الشاملة» المكونة من ٢٨ جزءًاء، يتطرق كل منها إلى التعريف بالإنجازات المختلفة للبشرية على مر التاريخ.(١٨)

وقدم الفلاسفة والمتكلمون العرب جهودا معجمية في دراسة وضبط المصطلحات الفلسفية كرسوا لها الكثير من الرسائل والمتون التي تبين معانيها وتوضح استخداماتها. وقد أحصى الدكتور أحمد عطية ١٢ عملا معجميا وموسوعيا ظهر في العصر الإسلامي الوسيط، وأن عددا كبيرا من الأعمال الموسوعية الفلسفية أو المقاربة لعلومها ربما لم يتنبه إليها الكثير من المحدثين، ركزت اهتمامها على المصطلح الفلسفي العربي: (رسالة الحدود) لأبي حيان التوحيدي، ورسالة أخرى بالعنوان نفسه للرماني المعتزلي، وثالثة لأبي يعقوب الكندي دوَّن فيها حدود الأشياء ورسومها، والألفاظ المستخدمة في المنطق للفارابي، ومفاتيح العلوم للخوارزمي، والتعريفات للجرجاني، وموسوعة القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي في أبواب التوحيد والعدل، وتقع في عشرين جزءا أشرف على تحقيقها الدكتور طه حسين والأستاذ محمود الخضيري والغزالي في كتابه (معيار العلم)، (رسالة خاصة بالحدود) لابن رشد، وكتاب سيف

الدين الآمدي (المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين)، والتهانوي: (كشاف اصطلاحات الفنون). (١٩)

وباطلالة القرن العشرين: دشن إدموند جوبلو (١٨٨٥ - ١٩٣٥) عام ١٩٠١ـ (المعجم الفلسفي) الذي سيصبح مرجعا أساسيا لدى الكثيرين من أصحاب المعاجم الفلسفية العرب..ثم توالى صدور الأعمال المعجمية والموسوعية في مجال الفلسفة، من بينها؛ محاولة ماسينيون L.Massignon محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية بالجامعة المصرية عام ١٩١٣، وقد بادرت الآنسة جواشون Goichon إلى تقديم قاموس اللغة الفلسفية عند ابن سينا، وتحقيقها لكتاب (الحدود) للشيخ الرئيس نقسه، وقاموس كوفيليه Cuivllier الذي يشير إليه كل من جميل صليبا، محمد عزيز الحبابي بالإضافة لعمل لالاند الشهير (المعجم الفني النقدي للفلسفة). (٢٠)

استكمل عطية في القسم الثاني من كتابه مناقشة وتحليل مضامين أهم الموسوعات الفلسفية العربية لتكوين صورة مقاربة للجهود المبذولة في هذه التجارب العلمية، وقد اعتمد في دراسته أوزانًا فنية وموضوعية تضع في الاعتبار؛ منهجية الإعداد والتنظيم ومستوى الإنجاز المعرفي، وفي ضوء هذه المعايير حدد عطية مصادر الجدة ونقاط القصور في كل عمل معجمي وموسوعي؛ بعد التحقق من صحة المفاهيم وبنية المصطلحات، ويمكننا تلمس مستوى الجهد العلمي الذي بذله عطية في قراءاته النقدية من خلال تقويم جوانب الخلل في خمسة عشر عملا سواء كان معجما أم موسوعة:

أولا – الموسوعة الفلسفية المختصرة: الإنجليزية من تأليف جوناثان رو، ترجمت إلى العربية بإشراف وتحرير الدكتور زكي نجيب محمود، وصدرت في القاهرة أوائل ستينيات القرن العشرين، وقد حررت موادها وفق منهج مادي محض، وقد سجل عطية الملاحظات النقدية التالية (٢١):

١- الإغراق الأيديولوجي في التفصيلات، خاصة ما يتعلق بالمفاهيم والمصطلحات الماركسية.

٢- إفراد مواد خاصة لكتب ذات صلة بالفلسفة المادية والماركسية، مثل كتاب انجلز (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة) والأطروحات عن فيورباخ

٣- ثمة مواد اخرى غير ماركسية، لكنها جاءت مقتضبة، لم يجر التوسع فيها أو أهمل ذكرها.

٤- افتقاد الدقة في التعبير للمعنى المراد ترجمته كما نجد في بعض موادها

في مقابل ملاحظات عطية يتعين أن نشير هنا إلى ثلاث إيجابيات للموسوعة المختصرة:

الأولى: أنها كانت من أول الأعمال الفلسفية في ستينيات القرن العشرين، وضعت بين أيدي القراء العرب. وكانت موضع ترحيب من تلاميذ الفلسفة وباحثيها.

الثانية: حاول الدكتور نجيب تلافي وجوه القصور في الموسوعة وتجاهلها للفلسفة العربية الإسلامية، فأضاف إلى المتن (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن طفيل، ابن باجة، ابن رشد، ابن خلدون، البيروني) إلخ.

الثالثة: كان صدور الموسوعة حافزا مهما نبه الباحثين العرب في الحقل الفلسفي إلى أهمية هذا الضرب من الدوائر المعرفية.

ثانيا- (مصطلحات الفلسفة) عبدالرحمن بدوي، ثابت الفندي وأبو العلا عفيفي: وهو عبارة عن (كراسة) تقع في مائة صفحة؛ دونت مصطلحاتها باللغات الإنجليزية والفرنسية، والعربية تحتوي على ألف وستمائة مادة وهذا العمل كان أول جهد عربي معاصر في مجال المصطلح الفلسفي.[٢٢]

ثالثا – (المعجم الفلسفي)، يوسف كرم ويوسف شلالة مراد وهبة: فاق المعاجم الأخرى من حيث عدد المصطلحات، وإن كان حجم المادة المعجمية مكثفا للغاية، فجاء تعريف المصطلح تعريفا موجزا يلاحظ أن منهجية المعجم تقوم على أساسين. (٢٣):

الأول: استخراج المصطلحات الفلسفية من مؤلفات ومظان شتى، منها القديم والوسيط والحديث والمعاصر، مرورا بالفلاسفة العرب الأقدمين والمحدثين، ومن الدوريات أيضا والكتب المترجمة أي أن مؤلفي المعجم لم يتركوا مصدرا فلسفيا سابقا عليه إلا وجمعوه وصبوه فيه.

الثاني: تعريب المصطلحات الواردة في المعجم الفلسفي المبسط لكوفيليه Cuivllier وقد تكفل الأب يوسف كرم وشلالة بهذا الجهد؛ وتولى مراد وهبة تنظيم وتنسيق العمل حتى يمكن نشر المعجم في قالب علمي دقيق .

من المفيد هنا أن ننوه بأن المستوى العلمي الرفيع الذي حازه المعجم لدى المشتغلين بالفلسفة كان إيذانا بظهور محاولات جادة للعناية بالمفاهيم الفلسفية والاهتمام بضبط مصطلحاتها وسيعود الدكتور مراد وهبة بعد مرور أكثر من نصف قرن ليصدر المعجم ذاته عام ٢٠٠٧ وبالعنوان نفسه: المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية) منوهًا في المقدمة من كتابه؛ بقصة المعجم، فيشير إلى أن البداية كانت عام ١٩٥٨؛ عندما سلمه الأستاذ يوسف شلالة جملة من أوراق هي مشروع (معجم فلسفي) كان أستاذه الراحل يوسف كرم ينشد نشره بعد الانتهاء منه، وقد طلب من وهبة استكماله حتى يمكن اخراجه في قالب علمي دقيق، وكانت الأوراق تقتصر على بعض مصطلحات فلاسفة العرب الأقدمين؛ مصحوبة بنصوص مستقاة من مؤلفاتهم، لكن وهبة كما يذكر في مقدمته؛ ارتأى ضرورة الربط بينها وبين ما ورد في

نصوص فلاسفة الغرب، وهذه الطبعة الجديدة من المعجم التي انفرد بها اسم وهبة؛ مزيدة ومنقحة، والغاية من تحقيق الإحاطة والشمول مع تحري الإتقان وقد نوَّه وهبة في مقدمته أيضا بأن أشار إلى المواد الجديدة التي قام بجمعها وتحليلها. [٢٤]

رابعا - (المعجم الفلسفي) جميل صليبا:

بلغ عدد مواد المعجم بمجلديه حوالي ألفًا ومائة مصطلح، وقد جاء هذا العمل نتيجة جهود بدأها صليبا في وقت مبكر من اهتماماته بالمصطلح الفلسفي؛ فدأب على نشر منظومات متتالية من المصطلحات الفلسفية في مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق التي وجدت - كما يقول - استحسانا من زملائه العاملين في الحقل الفلسفي مما حفزه للإقدام على إنجاز معجمه، ويتطلع جميل صليبا إلى تعميم الثقافة الفلسفية في مجتمعنا العربي، وهو ينشد أن يكون معجمه نافعا لعموم القراء وللباحثين المختصين على السواء، فالمعاجم قد تتصفح للمراجعة أو تفتح بالاتفاق والمصادفة، ولكنها على كل حال لابد أن تترك في نفس مَنْ يتصفحها أثرا يوحي إليه ببعض التأملات المثمرة، ويذكر صليبا منبها إلى أن لغة الفلاسفة، وإن اشتملت على ألفاظ ورموز بعيدة عن أذهان العامة، لكنها لا تختلف عن لغة جميع الناس، ويكفي أن يطلع القارئ على تعريفات ألفاظهم ووجوه استعمالها، حتى يدرك أن لغتهم سهلة وبسيطة، ولولا ذلك لما استطاع الجمهور أن يفهم أغراضهم ومقاصدهم. [٢٥]

وانطلاقا من الاستقلال الثقافي الشامل، والفلسفي بصفة خاصة يشدد صليبا على أن اللغة العربية هي من أغنى اللغات، وأوسعها اشتقاقا، وأدقها تعبيرا، وهي أيضا أحوج اللغات الثقافية إلى تحديد مصطلحاتها العلمية والفلسفية. [٢٦]

وهو ما أشار إليه عطية في دراسته؛ فالمؤلف يبتدئ البحث من اللغة العربية لتحديد

معاني الألفاظ، اعتقادا منه بأن هذا التحديد هو أساس كل بناء فلسفي منسق وأن خير وسيلة للإبداع الفكري المنظم، هي الاتفاق على معاني الألفاظ، وليس المهم أن نضع لكل لفظ فرنسي أو انجليزي ما يقابله من الألفاظ العربية، وإنما المهم أن نحدد معنى اللفظ، وأن نبين وجوه استعماله بالرجوع إلى النصوص التي ورد فيها ومن بينات تميز هذا الجهد ليس فقط الكم الكبير من المواد فقط؛ بل فيتجاوزه للتجارب المعجمية السابقة عليه، بإنشاء مقالة شارحة لكل مصطلح في المعجم بقصد توضيح وأغناء المعنى. (٢٧)

خامسا - الموسوعة الفلسفية:

وهي ترجمة عربية للقاموس الفلسفي الذي وضعته لجنة من الأكاديميين والعلماء السوفييت، وصدرت عن دار التقدم في موسكو عام ١٩٦٧، بإشراف روزنتال ويادين، ونشرتها دار الطليعة؛ ترجمة سمير كرم.

صممت الموسوعة على وفق الرؤية المادية على نحو تثقيفي يسعى إلى ضبط المفاهيم من وجهة نظر أيديولوجية، ولذلك يلاحظ غلبة التفسير الماركسي في معالجة موادها. ففي مقابل التمسك بالمادية الجدلية، أقصت وجهات نظر التفسيرية لكافة المذاهب والمدارس الفلسفية الأخرى سواء في تفسير المصطلحات، أو عن طريق إسقاط المفاهيم الماركسية على موادها الأخرى مما أفقد الموسوعة في رأي عطية جانبها الموضوعي المحايد، فضلا عن وجود وجوه قصور أخرى. (٢٨)

سادسا ـ (المعين) في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية:

وهو معجم أصدره محمد عزيز الحبابي مع زملائه في الدار البيضاء ١٩٧٧، ويعتبر أول جهد موسوعي من المغرب في العصر الحديث، مقابل الأعمال الموسوعية الأخرى

التي صدرت ما بين القاهرة وبيروت، يتسم المشروع بكونه أكاديميا وأنه وضع التزامًا بالتعريب بوصفه مبدأ اساسيا للمعركة الثقافية كما يقول الحبابي، كما أن العقل والتاريخ يوجبان المحافظة على التراث دون التضحية بالمكتسبات الحديثة من لغة وعلم وتقنيات، وقد حفل المعين بالعديد من المزايا سجلها عطية بدقة شديدة، ومن أبرزها: [٢٩]

١- المعرفة العلمية هي التي تعطي التعريفات المحكمة والدقيقة.

٢- يقدم اجتهادات في اللغة وفي الفكر لاسيما في بنية المصطلح وفي عملية توصيفه.

٣- أرجع الكلمات الأجنبية إلى أصلها العربي، خاصة تلك الألفاظ التي نقلها الغربيون من أصل عربي وصيغت صياغة محرفة.

سابعا: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية:

وهو من بين الإنجازات المعجمية العربية المميزة، ساهم فيه مجموعة من كبار أساتذة الفلسقة في مصر ضمت كلًّا من محمود الخضيري ومحمد يوسف موسى وأحمد الاهواني ومحمود قاسم وعثمان أمين، وأشرف على إخراجه وتنقيحه الدكتور توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد؛ صدر في القاهرةعام ١٩٨٣.. وقد حددت قراءة عطية النقدية عددا من المبادئ، من بينها: [٣٠]

١- العناية بالمصطلح تفوق الاهتمام بالأعلام

٢- الاهتمام بالميتافيزيقا والمنطق والأخلاق والجمال.

٣-التركيز على مصطلحات الفلسفة الإسلامية والغربية بكافة مراحلها التاريخية.

٤- إحياء المصطلح العربي القديم، والمصطلحات العربية الجديدة التي أقرها جمهور الباحثين وأيدها التعريب

٥- وضع المقابل الفرنسي والإنجليزي مع المصطلح العربي، مع الإشارة إلى المقابل اليوناني واللاتيني

ثامنا- معجم (أعلام الفكر الإنساني) (٣١)

صدر في القاهرة عام ١٩٨٤ بإشراف إبراهيم مدكور، اقتصر على ذكر الأعلام من القدامى والمحدثين المعاصرين، وشمل: (فلاسفة، علماء اللاهوت، متكلمين، صوفية، أخلاقيين، اجتماعيين، سياسيين).

تاسعا- موسوعة عبد الرحمن بدوي الفلسفية (٣٢):

اشتملت على (٢٣٨) مادة، وهي من بين الأعمال التي تعرضت للنقد اللاذع، ولم يخف عطية موقفه منها، فيصفها؛ و(كأنها موسوعة دوَّنها اوربيوليس مصريا أو عربيا).. فكانت – الأنا – في رأي الباحث مهيمنة عليه، فقد تجاهل بدوي (الفكر العربي وأعلامه)، وكأنه لا يعترف بأحد، باستثناء اثنين فقط هما؛ (عبد الرحمن بدوي) نفسه ومصطفى عبدالرازق!!

١- جرى التركيز على مؤسسي المذاهب الفلسفية الغربية والمساهمين في تطورها، وخصص بدوي (١٤) مادة منها فقط للعرب والمسلمين، أي اقل من ١ ٪من مجموع مواد الموسوعة الأخرى.

٢- تناول بعض الأعلام ممن ليسوا بفلاسفة بالمعنى الدقيق مع إهمال غيرهم من الفلاسفة؛ أمثال؛ أدلر اشبنجلر، فرويد.. إلخ.

٣- الاهتمام بأعلام ذوي مرتبة هامشية، من بينهم؛ ابنياتو، اردمن، كوفيليه

أما من الناحية الفنية، فالدكتور بدوي باعتباره فيلسوفا وهو يكتب مادة فلسفية عن نفسه في موسوعة هو واضعها، لم يعط قراءة معلومات جديدة أو معدة بطريقة جديدة، بل آثر أن يجري مناقلة بالحرف مما كتبه تلخيصا لرسالتيه في الماجستير والدكتوراه عن (مشكلة الموت) في كتابه (الموت والعبقرية ص ٣ - ٣١) وكذلك خلاصة (مذهبنا الوجودي)، الذي عرضه في دراسات في الفلسفة الوجودية (ص ٢٨٥ - ٣١١)؟ وهو السؤال الذي أثاره الدكتور عطية في الهامش متعجبا مثلما أثاره زملاء الدكتور بدوي؟!

عاشرا ـ معجم الأخلاق:

وهو من الأعمال الرائدة بوصفه أول معجم متخصص يترجم إلى العربية عام ١٩٨٤ أشرف عليه الفيلسوف الروسي المعاصر (ايجور كون)، تضمن المعجم ٤٢٢ مادة منها ٣١٨ تدور حول المفاهيم، والمذاهب الأخلاقية، تحت عنوان: الإسلام؛ خصص المؤلف لأعلام الفكر الأخلاقي العربي ١٠٤ مادة، أي بنسبة تقارب ٢٠٪ من معجمه، فأولى المادة الأخلاقية العربية استحقاقها من البحث، فعرض لأهم فلاسفة الأخلاق العرب والمسلمين مثل: (ابن باجة، ابن خلدون، ابن رشد، ابن سينا، ابن طفيل، مسكويه، ابن عدي، إخوان الصفا، الرازي الكندي، الفارابي، المعتزلة،المعري). [٣٣]

حادي عشر. المعجم الفلسفي المختصر:

باللغة الروسية تأليف إ. ف. بلايبيرغا وترجمة توفيق سلوم، عمل يهدف إلى توضيح أهم المفاهيم والمصطلحات المتداولة في الأدبيات الفلسفية ونظرية المعرفة

والمنطق الجدلي، ويتضمن أيضا مقالات في تاريخ الفلسفة ونقد الاتجاهات السائدة في الفكر الفلسفي المعاصر. (٣٤)

ثاني عشر. معجم الفلاسفة: (٣٥) تناول فيه جورج طرابيشي أعلام الفلاسفة، المناطقة، المتكلمين، اللاهوتيين، الصوفية. وإن لهذا العمل ميزتين ينفرد بهما هما:

١- المواد الرئيسية في المعجم موقعة بأسماء محرريها، وهم في الغالب دارسون اختصاصيون أو أساتذة في جامعات شتى من العالم .

٢- أن المواد المتعلقة بمشاهير الفلاسفة ختمت بـ(منتخبات) مما قاله، فبهم مشاهير آخرون، أو نقاد ودارسون في مختلف حقب التاريخ.

ويجدر التنويه أن طرابيشي أبدى اهتماما خاصا بالفلاسفة العرب والمسلمين، لاسيما المحدثين منهم فكما يذكر الفلاسفة الأوربيين (التوسير، ميشيل فوكو، بول ريكور)، فإنه يذكر ايضا (ابن باديس، مالك بن نبي، الأفغاني، الارسوزي، شبلي شميل، محمد إقبال إلخ، وبهذا يكون هذا المعجم مستوفيًا للأعلام على نحو مميز.

ثالث عشر. موسوعة الفلسفة. عبد المنعم الحفني؛ خصصت للأعلام، ويأخذ عطية على منهج المؤلف أنه يتسم بالإجمال والإطلاق والكلية، ومما يثير الدهشة أن الحفني يدعي أن المكتبة العربية تخلو من موسوعات الفلسفة، وليس ثمة إلا كتابان مترجمان، هما: الموسوعة الفلسفية المختصرة، والثاني: الموسوعة الفلسفية ترجمة لقاموس الفلسفة الصادر بموسكو عام ١٩٦٧. (٣٦)

رابع عشر ـ الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية؛ عبد المنعم الحفني، يثير هذا العمل الانتباه، نظرا لمحدودية وضآلة الدراسات المتعلقة بالفلسفة اليهودية في العربية،

رغم أن هذه الفلسفة نشأت وازدهرت في ظل الحضارة العربية الإسلامية؛ بل وكتبت نصوص كثيرة منها باللغة العربية؛ ومن هنا تأتي أهمية ظهور موسوعة نقدية للفلسفة اليهودية، وقد مهد المؤلف لعمله بدراسة نظرية بدلا من المقدمة.. يحدد الحفني منذ البداية المقصود بالفلسفة اليهودية والفيلسوف اليهودي اعتمادا على إسحق دوبتشر الذي يظهر تأثيره في المقدمة، وهو يميز بين نوعين من الفلاسفة؛ النوع الأول مثل اسبينوزا وماركس، قد يتجاوز بتفكيره يهوديته ومع ذلك يظل ينتمي لليهودية، وفريق آخر مثل هوسرل واينشتين وجماعة فينا (وايزمان وكورت جودال وكارناب وانو تويرت وشليك) ومدرسة الجشطالت، فهم رغم كونهم من اليهود إلا أنهم لم يكتبوا فلسفات يهودية. (٣٧)

أولا – المعجمية الاستشراقية لويس ماسينيون نموذجًا: رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي: تقديم وتطوير محاولة ماسينون . (٣٨)

الثابت المتحقق أن من بين الجهود المتميزة للدكتور أحمد عبد الحليم هو دراسته الدقيقة، لمحاضرات ألقاها ماسينيون في الجامعة المصرية القديمة في الفترة من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ إلى ٢٤ أبريل١٩١٣، والتي أصدرها المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة عام ١٩٨٣ تحت عنوان (محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية) بتحقيق وتقديم وتعليق الدكتورة زينب محمود الخضيري وتصدير الدكتور إبراهيم مدكور.

أشار ماسينيون في محاضرته الأولى إلى أن مقدمة العلوم هي الفلسفة وأضبط الكلمات الاصطلاحية هي الكلمات الفلسفية، وأنه يسعى لتأسيس قاموس عربي للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية وبيان فوائدها لإصلاح الفلسفة الحالية. (٣٩)

تؤلف المحاضرات الأربعون موسوعة شاملة ودقيقة لتاريخ الفلسفة والعلم بالرغم من صغرها التزم فيها ماسينيون بمنهج دقيق حدده في بداية محاضراته ولم يحد عنه طوالها، وهو البدء بذكر المصطلح العربي إن كان موجودا، ثم تعقب تطور معانيه عند مختلف المذاهب الإسلامية، ثم الرجوع إلى الأصل اليوناني، واتبع معه المنهج ذاته، مع الحرص على ذكر المقابل الفرنسي والانجليزي واحيانا الالماني واللاتيني، أما إذا كان المصطلح مستحدثا فهو يتولى ترجمته إلى اللغة العربية؛ وبالرغم من الإيجاز العلمي الذي التزم به طوال المحاضرات، وهو ايجاز لا يعيب بأي حال من الأحوال على حد قول زينب الخضيري، بل يخدم منهج صاحبه وهدفه، فهو يكثر من ذكر المصادر الأساسية لكل مسألة بل لكل مصطلح؛ وهو دائما يحسن اختيار هذه المصادر. (٤٠)

شرع عطية في دراسة واستشراف (مستقبلية القاموس الفلسفي العربي) وتقديم وتطوير محاولة ماسينون. ويجدر التنويه هنا بأن عطية سبق له أن اطلع على محاضرات ماسينيون الأربعين أثناء اشتغال زينب الخضيري بتحقيق النص ووفقا لما جاء في مقدمة الكتاب، فهي تزجي التحية لزميلها أحمد عبدالحليم بآداب القاهرة الذي نبهها إلى وجود نسخة من كتاب ماسينيون في المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة . (٤١)

الموسوعة الفلسفية العربية:

كتب عطية بحثا مستقلا تناول فيه جوانب الموسوعة الفلسفية العربية الصادرة عن معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٨٦ - ١٩٨٨؛ (٤٢) وقد عد صدورها تتويجا للأعمال السابقة عليها، فهي تتجاوز من حيث السعة القواميس والمعاجم والموسوعات الفلسفية المعروفة، وهي أيضا عمدة الموسوعات الفلسفية العربية، عملاقة من حيث ضخامة العمل وشموليته واحتوائه على كثير من المواد المتعلقة بأحدث التيارات الفكرية

والفلسفية المعاصرة التي لانجد لها ذكرا في الموسوعات السالفة، وهي رفيعة المستوى علميا من حيث مشاركة ألمع الأسماء العاملة في ميدان الفلسفة في الوطن العربي بغالبية أقطاره، فقد ساهم فيها ستون باحثا وأستاذا كان أحمد عطية من بين أكثر المشاركين في إعداد موادها، وقد ترك لكل مساهم أن يضع خطة عمله وأن يختار منهجه، فجاءت كل مادة تحمل طابع كاتبها، ومذيلة باسمه، ومنسوبة إليه.

وإذا كان العمل الفلسفي يتحرك ضمن دائرة محدودة هي دائرة الترجمة والتأليف القاموسي الضيق، فإن العمل الموسوعي الفلسفي يدخل بهذه الموسوعة دائرة أرحب، فهي لا تقتصر على الفكر الفلسفي العربي، وإنما تتسع لتشمل الفكر الإنساني في اتجاهاته الكبرى، منذ فجر الحضارة حتى لحظة انتهاء العمل فيها، هذا من وجهة نظر نخبة من الباحثين يمكن اعتبارها ممثلة لكل المفكرين العرب، ولم يك لهذه الموسوعة أن تبصر النور بشكلها الراهن، لولا هذه الإسهامات الأصيلة من جهود المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي، وهي الجهود التي ظهرت تباشيرها الحديثة في العودة إلى الاهتمام التدريجي بالفلسفة مع أواخر النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ وليس العمل الفلسفي الذي أخذت معالمه بالتبلور في النصف الثاني من القرن العشرين، سوى الامتداد النوعي المتطور لجهود المفكرين العرب في القرن التاسع عشر، والذي يشكل القاعدة التي يقوم عليها مسرح الفلسفة في بلداننا العربية اليوم. (٤٣)

أولا ـ توزعت الموسوعة على ثلاثة مجلدات:

المجلد الاول - خاص بالمفاهيم والمصطلحات وهو الجزء الأكثر إلحاحًا والأصعب تحقيقا وتنفيذا.

المجلد الثاني - يتألف من قسمين: المدارس والمذاهب والتيارات.

ويمكن القول بأننا إذا قارنا بين هذين المجلدين من الموسوعة والموسوعات الفلسفية العالمية لوجدنا أن موسوعة معن زيادة تحتاج إلى تلافي بعض الثغرات، ولكن إذا تذكرنا أن وراء الموسوعات الأخرى عشرات السنوات تزيد على المائة سنة في بعض الحالات وإذا تذكرنا الإمكانات الضخمة التي تقف وراء تلك الموسوعات، ثم إذا نظرنا إلى الموسوعة الفلسفية العربية لوجدنا أنها عمل ريادي يحاول أن يؤسس تقليدا فلسفيا عربيا هو تعبير عن جانب مهم في ثقافتنا الراهنة، فالجزءان الأول والثاني؛ يضمان المقالات التي صاغتها أقلام اساتذة وباحثين في جميع الأقطار العربية، هم وجه بارز من وجوه ثقافتنا العربية الجديدة.

ثانيا - أسهم أحمد عطية في إعداد ١٢ مادة فلسفية، وعلى النحو التالي: ففي مجلدها الأول أسهم بثماني مواد: (اعتقاد - الله - بعث - تعاقب - حب - خير - شر - غاية ووسيلة) وفي المجلد الثاني كتب أربع مواد: التعددية - التناسخية - الكونفوشيوسية والكونفوشيوسية الجديدة. (٤٤)

وفي المجلد الثالث والأخير المتعلق بالأعلام، كان إسهامه الأكبر، حيث اشتمل على كثير من أعلام الفكر العربي المعاصر، وبعض الفلاسفة المعاصرين كذلك المستشرقين ممن اهتموا بفلسفة العلم العربي والأساتذة الأوروبيين في الجامعة المصرية.

والموسوعة التي يعرض لها عطية:

١ - تؤكد وحدة المعرفة البشرية، فقد جاءت عملا متكاملا جامعا يقدم أهم نظريات الفكر الإنساني واتجاهاته.

٢ - تبين موادها أن الثقافة العربية كانت وما زالت على اتصال وثيق بثقافات الأمم الأخرى.

٣ – توضح أن التوفيق بمعنى الأخذ من ثقافات الشعوب مايؤخذ من ثقافة أخرى وتطويره وتعديله أو الإضافة إليه؛ هو نهج مشروع وقد يكون ضربا من الابتكار واقتراح الحلول. هذا هو طريق التحول الثقافي.

٤ – اهتمامها بالوقوف طويلا أمام المفاهيم الأكثر حداثة؛ التي أتت بها الاتجاهات المعاصرة والحالية، التي لازالت في طور النشأة والتحديد في الغرب، خاصة تلك التي تتعلق بما بعد البنيوية وتفريعاتها الأكثر معاصرة، واللغويات والألسنية في فروعها المتعددة: الرمز والدلالة وغيرها.

وبجانب سمة الإحاطة والشمول وبجانب الحرص على معالجة أهم المصطلحات التقليدية، فإن الموسوعة تمتاز بالتركيز على المفاهيم المتعلقة بخصوصيتنا كأمة عربية تسعى لبعث واحياء نهضتها، فتتوقف الموسوعة أمام مفاهيم، مثل: اجتهاد، التزام، أمة، إنتاج، انتماء، تراث، تطور، تقدم، ثورة، جدل، حركة، حركة اجتماعية، حرية، حضارة، حكم (في السياسة) حياة، دولة.

ويرصد عطية في قراءته جملة من القضايا التي تستحق التأمل مما يتعين الوقوف أمامها، من أهمها: (٤٥)

١ – إن عناصر الإبداع في الفكر الفلسفي المعاصر مازالت محدودة وأن الصياغة الفلسفية العربية مازالت متعثرة، وان أكثر ما تنتجه إما في ميدان الفلسفة هو نقل وترجمة أفكار الآخرين، وأن سبب ذلك يرجع كما يقول المحرر إلى مناهجنا التربوية والتعليمية التي تلقن ولا تثقف، وليس فيها ما يشجع على التفكير الحر المنتج المبدع، وإن برامجنا تخرج مستهلكي علم ومعرفة وليس منتجين لهما ـ أما مناهج تدريس الفلسفة فكانت ومازالت تهيمن عليها النزعات المثالية والغيبية ومازالت تدرس تاريخ الفلسفة على أنه الفلسفة.

٢ - ثمة أسباب أخرى في حياتنا العامة تعوق الإبداع والابتكار عموما بما في ذلك الإبداع في ميدان الفلسفة، ولعل أهم هذه الاسباب أننا مازلنا في حالة تخلف عام.

٣ - غياب الروح الديمقراطية وأجواء الحوار والحرية الصحيحة عن حياتنا العامة، وليس التشديد على هذه العوامل بقصد التبرير وإعفاء المشتغلين بالفلسفة من مسؤولياتهم في ميدان نشاطهم.

موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين

موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين في طبعتها الأولى ٢٠١٦ مشروع ريادي، تكفلت به أوراق فلسفية عبر (ملتقى الفلاسفة العرب) بالاشتراك مع دفاتر فلسفية (كرسي اليونسكو للفلسفة) بإشراف (الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية)، تتوزع الموسوعة على مجلدين، يضمان معًا حوالي (٨٠) عَلَمًا من أعلام الفلسفة يمثلون أقطار الوطن العربي، وكتب عطية لوحده حوالي (١١) مادة بحثية منها؛ أي بمعدل يفوق١٢٪ من حجم العمل، فضلا عن قيامه بكتابة مقدمة لكل مجلد على حدة ـ السؤال وهل الثمانون اسمًا هم فقط الفلاسفة؟ بالطبع لا، فثمة مجلد ثالث - الموسوعة ملك لقرائها؛ كتاب مفتوح للتعليق والتحليل والتساؤل والنقاش والاقتراح والإضافة والحذف والتعديل لما يمكن أن تكون عليه الأجزاء الحالية التي ظهرت، والمتوقع صدورها، وذلك على نمط المعجم التقني لأندريه لالاند الذي يحتوي على اضافات وتعليقات على كل مادة من مواده، وعلى وفق مافعل آرثر شليب في سلسلة (الفلاسفة الأحياء) التي يصدرها مجلدا عن كل فيلسوف ويعهد له إن كان حيا أو لأحد تلاميذه بالرد والتعليق. هكذا يمكن أن يبدأ الحوار. (٤٦)

أولا - التأسيس: لم تكن ولادة الموسوعة باليسيرة، لكنها أطلت بعد مخاض تجربة

طويلة الامد، بدأ التفكير الجدي فيها منذ تسعينيات القرن الفائت، وقد عبر أحمد عطية عن هذه الرغبة إنطلاقا من مفهوم طريق الاستقلال الفلسفي، وهو فعل الابداع الذي أكد عليه نصيف نصار، ونادى به من قبل ساطع الحصري. (٤٧)، والذي بات مطلبًا ملحًّا في المرحلة الراهنة من الإنتاج الفلسفي العربي الذي يتعين أن يعيد بناء مناهجه ويحدد أولوياته وفقا لاشتراطات التجاوز وتطلعات النهضة المرتقبة والتنوير المنشود؛ بعد أن وقف على المراحل السابقة من التيارات الفلسفية العربية التي ظهرت منذ الأربعينيات وحتى ستينيات القرن الماضي وكذلك المشاريع الفلسفية العربية التي ظهرت خاصة بعد يونيو ١٩٦٧ نتيجة حرب العرب مع الكيان العنصري الصهيوني.

وإن كانت هذه المشاريع الفكرية نتاجًا لظرف تاريخي، فهي في الغالب ارتبطت بحياة أصحابها وتوقفت برحيلهم لكنها لم تنجح في خلق مدارس يمكن أن تستمر بعدهم؛ مما طرح السؤال عن ماذا بعد المشاريع الفلسفية العربية؟

من هنا بدأت تجربة الموسوعة سؤالها؛ وكان على عطية ورفقته للإجابة عن هذا التساؤل أن يتولوا رصد التجارب الفلسفية العربية الجديدة والنظر في إسهامات العدد الكبير من المتخصصين ممن لم تتسع لإبداعاتهم مظلة المشاريع الفلسفية العربية، سواء من جيل الرواد أو الجيل الثاني من الفلاسفة العرب، أو مبدعي الجيل الحالي، الثالث من الفلاسفة العرب.

ثانيا۔ الغاية والأهداف: البحث عن الدور المفقود في حياتنا؛ للفكر والمفكرين، للثقافة والمثقفين، للفلسفة والفلاسفة، ذلك الفقد والغياب، هو سبب ما نحن فيه من غياب خطاب حقيقي وحوار حقيقي لقضايانا الملحة، مما يتيح ترك هذه القضايا في أيدي داحس والغبراء! (٤٨)

ومن هنا شاء عطية أن يكون تصميم الموسوعة خارج سياقات السيطرة التقليدية: أي أن تكون منبرا للحرية تقدم وجهات نظر مختلفة وأحيانا تكون متناقضة أو متقاطعة للفيلسوف الواحد، أي أنها لا تقدم نتيجة ولا تصدر حكمًا وفق رؤية هذه المدرسة أو تلك، هذا هو حال الفلسفة في المرحلة التاريخية الراهنة وهؤلاء هم ممثلوا الفكر الفلسفي فيها، الموسوعة في هذه الحال ليست معنية بتعريفات مجتزئة وإنما تقدم بحثا قائما بذاته، يظهر صورة تكاملية من السيرة الذاتية، الموقف، الفكر،مصادره أو مرجعياته المدرسة التي يمثلها، أو التي ينتمي إليها، والاتجاه الذي يتبناه، والأفكار الجديدة، او ابتكاراته في مجال تخصصه الدقيق، إنها لاتقدم تقييما نقديا يمثل وجهة نظر المحرر المشرف أو أي من مستشاريها، بل هي تنفتح على كل الأفكار والمناهج والرؤى.

ثالثا – الفيلسوف: تعلل الموسوعة في فضائها الفسيح على لسان المشرف عليها، لماذا أضفت على كتابه لقب (فيلسوف) مع أنه لفظة تداولتها من قبل بعض الموسوعات الفلسفية الغربية والأجنبية.

يقول الدكتور عطية: وكما نطلق على المتخصصين في علم النفس والاجتماع عالم نفس وعالم اجتماع، فنحن نطلق على زملائهم من المتخصصين في مجال الفلسفة وصف (فلاسفة) وهي تسمية (وصفية) وليست (قيمية)، وبهذا التخريج المعلل؛ فإن الوصف لا يزيد من قيمة ما يقدمه هؤلاء الذين نتناولهم من إبداعات ولا استبعاده يقلل من جهودهم التي قدموها، هم فلاسفة بحكم عملهم وإنتاجهم ولنا أن نقيم هذا العمل

رابعا: التجارب الفلسفية العربية: تتحدث عن نفسها أنها ضرب من الحراك الفلسفي العربي الحر وهو دافع مهم ثان للتأكيد على ضرورة وإلحاح ظهور مثل هذه الموسوعة التي نأمل منها إلى رصد إبداعات من غردوا خارج سرب المشاريع الفلسفية

العربية أن تؤسس مجالا للحوار والتلاقي بين الفلاسفة العرب الجدد، وأن توجد ملتقى لهؤلاء الفلاسفة، بعبارة أكثر وضوحا نأمل أن ننتقل من التيارات الفلسفية والمشاريع العربية إلى التجارب والبرامج الجديدة فكيف يمكن أن يتحقق هذا الطموح ؟

يرى عطية بأن ذلك ربما يكون ممكنا عن طريق تجنب مسلكين

الأول: هو ما ساد حياتنا الفكرية طويلا والمتمثل في أدلجة وأسلمة وأعلمة الفلسفة؛ وهو مسلك يمتهن الفلسفة، بمعنى أنه يحولها من غاية إلى مهنة ومن رسالة إلى حرفة!

والمسلك الثاني: هو العزلة التي يحياها العاملون في مجال الفلسفة في ثقافتنا العربية؛ بحيث يصبح كل منهم عالما قائما بذاته هو فقط الفلسفة والآخرون خارجها، يحيا في جزيرة منعزلة بمفرده ولا مكان لسواه، فهذا المسلك يتم توظيفه من قبل العامة والسلطة، فكلاهما حذر ومتشكك من ذلك الذي يسمى فلسفة.

فالعامة تراها خطرا على الاعتقاد، والسلطة تراها خطرا على السلوك، بينما الفلسفة هي في الأصل فعل تأسيس وتجاوز ووضع الأسس؛ فعل يتجاوز كل ماهو قائم وسائد ومسيطر، من أجل تحقيق إنسانية الإنسان.

فالإنسان الحقيقي الذي يحيا هذا الواقع والذي يعاني مثلنا جميعا والذي تناله كل صنوف القهر والاغتراب، هو الغاية من الفلسفة التي تأمل هذه الموسوعة إلى التأكيد على جهود العاملين بها من العرب المعاصرين.

خامساـ إشكاليات: مع كل مابذل من جهد وما واجه الموسوعة من معاناة، في هذا السياق كان الدكتور عطية يتطلع إلى إتمام العمل بأفضل صورة ممكنة وبأعلى

مستويات الجودة، وهي هموم تصاحب كل عمل من الأعمال الكبيرة، ومع ذلك فإن المشرف يورد إضاءات مهمة لظروف العمل التي أحاطت بهذه الموسوعة، لإخراجها بأفضل وجه .

الأولى: الواقع الأسيف الذي تعيشه الأمة العربية والأوضاع المأساوية التي تعاني منها، بعد أن تم الإجهاز على مفهوم الدولة في العراق وليبيا، وما تعانيه الأقطار العربية الأخرى في فلسطين وسوريا واليمن، وهو ما أحدث خللا كبيرا في الخارطة الفكرية في هذه البلدان، بحيث اختفت أو تكاد الإسهامات الفلسفية المهمة في بغداد ودمشق واليمن وصار من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يتوافر من يتولى مهمة تناول جهود وإبداعات الفلاسفة في العراق وسوريا من أمثال جميل صليبا وصادق جلال العظم ومدني صالح وكامل الشيبي وحسام الألوسي وغيرهم ممن اثروا الساحة الفلسفية العربية، وجاءت أجيال جديدة وكادت أن تتلاشى إسهامات هؤلاء الرواد الذين أسسوا الدرس الفلسفي في سوريا والعراق، فقد تفرق زملاؤهم وتلاميذهم، وصار من الصعب التواصل مع من تبقى من هؤلاء، لذا كان من المهم ان يقوم بهذه المهمة اثنان من الزملاء للكتابة عن أحلام هذا الجيل، الذي قد لا يجد من يؤرخ له ويحلل أعماله وهما صديق عراقي [عبد الستار الراوي]* والثاني هو عزت أحمد السيد الذي مازال متخندقا في دمشق فقد تناول بعض الفلاسفة السوريين وأمدنا بكتاباته عنهم.

الثانية: هي صعوبة تحديد بعض فلاسفة التجارب الجديدة والحراك الفلسفي الراهن؛ وذلك لأسباب متعددة منها: أن بعضا من هذا الجيل لا يرى سوى ظله، بسبب قدرته على النشر، أكثر من غيره، أو تنكره للجيل السابق عليه، أو رغبة في الاستحواذ على الاعتراف الإعلامي بحضوره.

الثالثة: على الرغم من تغطية الموسوعة مساحة تاريخية هي قرن من الزمن ومساحة مكانية هي العالم الناطق بالعربية، فإن من تناولتهم هنا في حدود المائة فيلسوف، وينوه عطية في هذا الصدد إلى أن بعض من تعرض لهم، هو فيلسوف بالمعنى العام الرحب للفلسفة؛ مثل كل من عبدالله العروي، وعبدالكبير الخطيبي، وهشام جعيط، وأحمد أبو زيد، والسيد ياسين، ممن قدموا إسهامات في العلوم الاجتماعية والإنسانية، تنطلق وتصب في المجال العام للفلسفة، وهم فئة قليلة للغاية بالنسبة للفلاسفة بالمعنى الاصطلاحي الأكاديمي.

سادسا ـ السقف الزمني ومشاق العمل:

حرص الدكتور أحمد عبد الحليم ورفقته أن يكون هذا العمل جماعيا، وقد حدد كما يقول منذ البداية حدودا زمنية هي - مائة عام - تشغل القرن العشرين وحدودا مكانية تشمل الفلاسفة في الأقطار العربية كافة، معنى ذلك أن الرواد من الأجيال الاولى مثل مصطفى عبدالرازق او يوسف كرم، أو عبدالرحمن بدوي، كتبت حولهم وعلى امتداد هذه الفترة الزمنية كتابات عديدة؛ لذا أفسحنا المجال أمام أنفسنا لاختيار بعض الدراسات التي قدمت عن هؤلاء من معاصريهم أو الأجيال القريبة منهم، كما أن هناك إسهامات متخصصة استفدنا منها قدَّمها مواطنو الفيلسوف الذي نتناول أعماله، على سبيل المثال بالنسبة للفلاسفة الجزائريين نجد بعض الاعمال قد خصصت لتناول إبداعاتهم، منها العمل الذي نهض به بن مزيان بن شرقي وزملاؤه (معجم الفلسفة في الجزائر) والعدد الذي خصصته أوراق فلسفية عن الفلسفة في الجزائر.

سابعا: روح الفريق:

يثمن الدكتور عطية مؤازرة ملتقى الفلاسفة العرب الذي يصدر عنه هذا العمل،

مما يعتبره حافزا للتقدم إلى الأمام، ويشيد أيضا بجهد الدكتور فتحي التريكي رئيس الملتقى، ويكبر الاستجابة الإيجابية من مستشاري الموسوعة والتي كانت عاملا حاسما قضى على كل ما يمكن أن يوجد من عقبات ناتجة عن تباطؤ البعض، ويعدد في خاتمة حديثه أسماء رفاقه من المؤازرين: ((ومن هنا أكرر التحية للجهد الكبير الذي قام به عبدالستار الراوي من العراق ونعيمة إدريس من الجزائر ويوسف بن عدي من المغرب، وعفيف عثمان من لبنان والثلاثي التونسي نور الدين السافي وزهير المدنيني وبثينة النصيري، وعليَّ أن أتوقف هنا عند علمين كبيرين، أحدهما من أقصى الغرب الإسلامي وهو محمد المصباحي والآخر من قلب الشرق هو هشام غصيب اللذان تجد الفلسفة في نشاطهما مثلما نجد منهما كل تعاون وتفان ـ ويمكن أن يقال الأمر نفسه فيما يخص الفلاسفة في تونس، ممن سبق ان تناولت أعمالهم أوراق فلسفية ودفاتر فلسفية، وكان لعطية قصب السبق في تعريف القارئ بجهودهم)). (٤٩)

في وقت تختلط فيه المفاهيم ويتعذر على البعض التمييز بين حقوق العقل وفوضى الغرائز وتحت حراب (الحقيقة المطلقة) التي تفرض معيارية للحكم على قيمة الأفكار وأهميتها وجدواها مشتقة من تصوّرات مغلقة على الذات، ومحكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير ضيق للماضي. (٥٠)

وفي ختام تحليلنا للموسوعة وهو في نفس الوقت ختام تعليقنا على جهد عطية ومنجزه، نقدم الملاحظات التالية:

١ – في زحمة هذه الحلقات الظلامية، تسعى موسوعة فلاسفة العرب المعاصرين أن تشق بأنوارها الطريق إلى الحاضر والغد معًا؛ ووفقا لهذا الاعتبار فإنها تعد عملا رياديا، مقاوما لحالة الإحباط والتردد. وبرغم الهنات الصغيرة التي شابت هذا العمل من أغلاط لغوية وأخطاء طباعية، تبقى تجربة عربية شديدة الأهمية.

٢ – من بينات الموسوعة الجديرة بالتنويه الرصيد الرفيع من أعلام الفلسفة ومن أساتذتها، يمثلون الثقافة العربية بأرفع مستوياتها جهدوا أن يضعوا خبراتهم في خدمة الحقيقة.

٣ – يعد هذا العمل بالقياس إلى الموسوعات العربية المعاصرة، متفردا في بابه من حيث التعريف التفصيلي بتراجم الأعلام، وشرح واف للمواقف والأفكار، وللمشاريع الفلسفية على نحو غير مسبوق في الأعمال الموسوعية المماثلة.

٤ – استحدثت الموسوعة ولأول مرة فضاء فسيحا من الحرية أمام كل ذي رأي وموقف واتجاه، فضلا عن استيعابها الرحب للتعددية بمعناها الفكري العميق، سواء باختلاف وجهات النظر، أو بتنوع الاجتهادات، أو حتى التقاطع بالرؤى والأفكار، وهي في كل هذا تعيد الاعتبار لحقوق العقل الفلسفي في حرية الفكر وحكمة الاختلاف وخصوبة الحوار.

٥ – إذا أردنا أن ندرك معنى الحراك الفلسفي، فعلينا أن نقر بأن موسوعة فلاسفة العرب المعاصرين أدركت دون غيرها معنى التجاوز، وهي تفتح مجلديها لطراز من العراك الفكرى، لتصبح الفلسفة حرة طليقة في قراءاتها المبدعة لا يوجد فيها ما أرفع من الحقيقة.

الهــوامش

١- راجع ـ عبدالستار الراوي أحمد عبد الحليم عطية ـ الفتى العربي المصري ـ اوراق فلسفية ٢٠١٠

٢- أحمد حمدي حسن حافظ ـ التنوير الحقيقى والتسامح الخلّاق (أحمد عبد الحليم عطية نموذجًا) ـ الجمعة، ٢٢ يونيو، ٢٠١٢

٣- الدكتور موسى نجيب موسى معوض ـ التفكير الإبداعي ـ شبكة الألوكة ٥/ ١١/ ٢٠١٣ [٤] أحمد حمدى حسن ـ أتيـقا الراهن قراءة فى كتابات الأستاذ عطية ـ ٢٢ يونيو ٢٠١٢

٤- عبدالعزيز بومسهولي ـ فيورباخ في الفلسفة العربية المعاصرة:(مشكلة الإنسان) فبراير ٢٠١٥

٥- أحمد حمدي حسن حافظ ـ التنوير الحقيقى والتسامح الخلاق ـ (أحمد عبد الحليم عطية نموذجا) ـ الجمعة، ٢٢ يونيو، ٢٠١٢

٦- نور الدين علوش ـ حوار خاص مع الدكتور البارز عبد الحليم أحمد عطية، الثلاثاء ١٧ تموز (يوليو) ٢٠١٢.

٧- نور الدين علوش ـ المصدر نفسه

٨- نور الدين علوش ـ حوار خاص مع الدكتور البارز عبد الحليم أحمد عطية، الثلاثاء ١٧ تموز (يوليو) ٢٠١٢.

٩- أحمد حمدي حسن حافظ ـ التنوير الحقيقى والتسامح الخلاق: (أحمد عبد الحليم نموذجا) الجمعة، ٢٢ يونيو، ٢٠١٢

١٠- ثمة مجاذبات كلامية وهناك أيضا من يستبق الوقائع ويصدر حكما نهائيا، بدعاويبأن الفكرالعربي لا يرقى لكونه فلسفة - وأن الدماغ العربي الآن في مرحلة الدماغ الانفعالى والغريزي، وهما مرحلتان من مراحل تطور الدماغ، يشترك فيهما الإنسان مع الحيوان، ولم يرقَ الدماغ العربي بعد إلى الدماغ العاقل الراشد المدرك الذي يميز الإنسان عن الحيوان. فنحن نتعامل مع حياتنا في معظم المجالات تعاملًا عاطفيًا غرائزيًا بعيدًا عن إعمال العقل فيها. ونحن لسنا أمة التحليل، والبحث، والدرس. نحن أمة الحب أو الكراهية، الدفاع أو الهجوم، الإيمان أو التكفير، اليمين أو اليسار. وحركة الفكر لدينا هي حركة اجترار الماضي فقط، وليس استنطاق المستقبل.

١١- ـ عبدالقادر الجنابي ـ (ملف الفلسفة) ماذا حلّ بالفلسفة في العالم العربي (ملف) إيلاف، الأحد ٩ ديسمبر٢٠٠٧. راجع الدكتور شاكر النابلسي: بؤس "الفلسفة" العربية الحديثة ـ إيلاف، الأحد ٩ ديسمبر٢٠٠٧

١٢- راجع أحمد حمدي حسن حافظ ـ التنوير الحقيقى والتسامح الخلاق ـ (أحمد عبد الحليم عطية نموذجا) ـ الجمعة، ٢٢ يونيو، ٢٠١٢

١٣- عطية ـ الموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية ـ قراءة تحليلية نقدية. كتاب الشباب ـ مكتبة الأسرة رقم ٩٨ - ١٩٩٤ ص ٨- ٩

١٤- الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، المصدر نفسه ص ١٠

١٥- رمضان بن منصور ـ استقرار بعض المصطلحات الفلسفية والمنطقية في الفلسفة العربية انطلاقًا من تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ـ مؤمنون بلا حدود ٢٠١٦

١٦- أحمد عبد الحليم عطية، الموسوعات الفلسفية ص ١٠ – ١١

١٧- أحمد عبد الحليم عطية، الموسوعات الفلسفية ص ١٠ – ١١

١٨- أحمد عبد الحليم عطية، الموسوعات الفلسفية ص ١١

١٩- أحمد عبد الحليم عطية، الموسوعات الفلسفية ص ١٣ – ١٨

٢٠- أحمد عبد الحليم عطية، الموسوعات الفلسفية ص ١٢

٢١- عطية ـ الموسوعات الفلسفية ص ٢٨ – ٢٩

٢٢- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٢٧ – ٣١

٢٣- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٢٧ – ٣٠

٢٤- الدكتور مراد وهبة ـ المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية) ـ دار قباء الحديثة ـ القاهرة ـ ٢٠٠٧ المقدمة ص ٣

٢٥- راجع جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي ـ دار الكتاب اللبناني١٩٨٢ ـ ج١ ص ٢٠ – ٢١

٢٦- صليبا ـ المصدر نفسه

٢٧- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٣٠ – ٣١

٢٨- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٣٦ – ٤٠

٢٩- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٤٠ – ٤٦

٣٠- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٤٧ – ٥٠

٣١- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٥٠ – ٥٣

٣٢- يشعر القارئ وهو يقف على ملاحظات عطية كما لو أنه يهيب بالدكتور بدوي أن يخفف من التغريبية ومن تعاليه تجاه الفلاسفة العرب ـ راجع أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٥٤ – ٦٠ وانظر ص١٠١ الهامش رقم ٤٤ من الكتاب نفسه.

٣٣- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٦٠ –٦٣

٣٤- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٦٣ –٦٦

٣٥- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص ٦٧ –٧٠

٣٦- أحمد عبد الحليم عطية. المصدر نفسه ص٧١ – ٧٣

٣٧- أحمد عبد الحليم عطية ص٧٣ – ٧٩

٣٨- أحمد عبد الحليم عطية ـ رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي: تقديم وتطوير محاولة ماسينون ـ مجلة كلية الأداب، جامعة القاهرة، العدد ٤٨، ص ١- ٥٤عام ١٩٨٨م

٣٩- راجع ماسينيون ـ محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية ـ القاهرة ١٩٨٣ مقدمة زينب الخضيري ص ٤.

٤٠- الدكتورة زينب الخضيري ـ (محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية) - المقدمة ص (س).

٤١- الدكتورة زينب الخضيري المصدر نفسه المقدمة ص (س).

٤٢- الموسوعة الفلسفية العربية المجلدالأول، تحرير د. معن زيادة "معهد الإنماء العربى" – بيروت. ١٩٨٦ المجلد الثانى فى "قسمين" ١٩٨٨.

٤٣- أحمد عبد الحليم عطية ـ الموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية ص٨٠- ٩٤.

٤٤- الموسوعات الفلسفية في العربية ـ المصدر السابق ص ٩٠ – ٩١

٤٥- الموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية ـ المصدر السابق ـ ص ٩١

٤٦- الدكتور أحمد عبد الحليم عطية ـ (لم موسوعة العرب المعاصرين؟) موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين ـ المجلد الاولص ١١ – ١٢ .

٤٧- يقول الدكتور حازم مشتاق: (جاء تعبير الاستقلال الثقافي للمرة الأولى في التاريخ الحديث على لسان الحصري في المحاضرة التي ألقاها على مدرج الجامعة السورية بدمشق بعنوان (الاستقلال الثقافي وسياسة التعليم في سوريا) بتاريخ (١٩/ ١٢/ ١٩٤٤) وهي محاضرة اكتسبت قيمة استثنائية ودلالة متميزة في نشوء وتطور فلسفة الاستقلال الثقافي - راجع الدكتور حازم طالب مشتاق أبو خلدون ساطع الحصري (المهندس التاريخي للفكر القومي) ـ دار دجلة ـ عمان٢٠١٤ص ١٧٦ – ١٧٧.

٤٨- الدكتور أحمد عبد الحليم عطية ـ (التأسيس والتجاوز) موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين ـ المجلد الاول ص ١٣ – ١٨.

٤٩- الدكتور أحمد عبد الحليم عطية ـ (التأسيس والتجاوز) موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين ـ المجلد الاول ص ١٣ – ١٨.

٥٠- انظر: عاطف أحمد: تحولات الفلسفة: من بناء المذهب إلى العقل النقدي ـ إيلاف ـ ٩ ديسمبر٢٠٠٧الدكتور عبدالله إبراهيم: الفلسفة والمجتمع التقليدي ـ إيلاف ـ ٩ ديسمبر٢٠٠٧.

لودفيج فويرباخ في العربية

جوزيف بوتشي مونتاد

تأثير "فويرباخ" فى الفكر الغربي يتجلى بأشكال متعددة، والتأثير الأكثر شهرة كان ردة فعل كارل ماركس عندما كتب أطروحاته الإحدى عشر عن "فويرباخ " عام ١٨٤٥[١]. وكانت العلاقة بين كليهما توضح تلقي ومناقشة الأفكار. قد وضح سيدني هوك بشكل جلي العلاقة بين كلا المفكرين فى فصلين بدراسته: "من هيجل حتى ماركس": دراسة فى التطور الفكري عند كارل ماركس"، نيويورك، جون داى. ١٩٣٦[٢].

وتعد الترجمات شكلًا آخر نرى من خلاله تأثير كاتب ما، كما يمكننا أن نلاحظ فى ترجمات الكُتاب الماركسيين فى العالم العربي. فقد ناقش الباحث الدكتور أنور حامد مغيث رسالته لنيل درجة الدكتوراه فى "الماركسية فى مصر" (باريس، ١٩٩٢)، تحت إشراف جورج لابيكا، وفى أحد فصول الرسالة حلل أنور مغيث ترجمات النصوص الماركسية إلى العربية، ثم نشر بعد ذلك مقالا مستفيضا فى الموضوع ذاته، فى دورية "مصر والعالم العربي"[٣]. و فى هذه المقالة نجد عينات من ترجمة ماركس، إنجلز، لينين، ستالين، إلخ.

رغم أن " فويرباخ" تُرجم إلى لغات عدة ، فإننا لا نجد إلا كتابًا واحدًا فقط مترجم للغة العربية، ونص داخل دورية علمية، وثمانية نصوص قد نشرها الدكتور أحمد عبد الحليم من صفحة ٢٦١ إلى صفحة ٤٠٤ في كتابه عن فلسفة فويرباخ.

الكتاب المترجم[٤] هو "مبادئ فلسفة المستقبل وأطروحة أولية لإصلاح الفلسفة"[٥] والدورية تنشر نص "جوهر المسيحية" وعلاقته بالفرد وذاته.

الثماني نصوص كانوا قد تُرجموا إلى الإنكليزية. وإذا أعدنا ترجمتها إلى الإسبانية فستكون: "جوهر الدين"[٦] (ص.٢٦٣-٣١٨)، حول مبادئ الفلسفة (ص.٣١٩-٣٣٠)، الحاجة إلى إصلاح الفلسفة (ص.٣٣١-٣٣٩)، أطروحة أولية تطمح إلى إصلاح الفلسفة (ص. ٣٤١-٣٦٢)[٧]، جوهر المسيحية. مقدمة إلى الطبعة الثانية (ص. ٣٦٣-٣٧٦)[٨]، شذرات متعلقة بالتطور الفلسفى[٩] (ص. ٣٧٧-٤٠٣). الترجمة الإنكليزية المذكورة هي لزوار حنفي، النصوص مأخوذة من:

The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach, Garden City, NY: Anchor Books, 1972.

وهي نصوص ذات قيمة حقة فى مجال نقد أنثروبولوجيا الأديان، والتى قد ساهمت فى التطور الحالي للعلوم الدينية. فعلى تلك النصوص وغيرها مثل "فكر الموت والخلود"، يعتمد الدكتور أحمد عبد الحليم على بناء دراسته المكونة من مقدمة عن حياة "فويرباخ" وسبعة فصول أخرى بعنوان:

عن تطور "فويرباخ "، بعيدا عن هيجل، وحول نظريته المعرفية، وحول مفهومه عن الطبيعة، وحول الأنثروبولوجيا الفلسفية، وحول الدين، "من الحرفية النصية إلى الإيمان القلبي"، وحول علم الجمال، وحول الأخلاق عند فويرباخ.

يذكر عبدالحليم في بداية الفصل الخامس، كارل بارث[١٠]. أعجب بارث بـ "فويرباخ" لأنه كان يعتبر معاداته للاهوت مهمة بالنسبة إلى علم اللاهوت المعاصر . استكمالا، أكد الدكتور عبد الحليم على أن فلسفة فويرباخ في مجملها هى فلسفة دينية.

"القضية الأساسية لفويرباخ كان الدين والذى تجلى كمحور جوهري يمثل نواة كتاباته" (عبد الحليم، ١٥١)

الأنثروبولوجيا هى سر علم اللاهوت، بالنسبة لفويرباخ ، والدين هو الوعي الأول وبالطبع، الوعي غير المباشر عند الإنسان. يسير عبد الحليم على خطى كارل لويس(١١) ويفسر كلماته بمعنى أن معرفة الله هى معرفة الذات عند الإنسان، ولكنه لا يعرف ما هى طبيعته، لذا يضع الإنسان جوهره خارج ذاته، ويتردد في الاعتراف بها داخله (عبد الحليم، ١٥٢).

قسم عبد الحليم تطور الفكر الديني عند فويرباخ إلى أربعة محاور. الأول هو جوهر المسيحية: "فى هذا المحور، يصف فويرباخ الله كنتيجة لتجريده من السمات البشرية، كالموت مثلا، فالإله لا يموت.

المحور الثاني هو الإيمان ويتوئمها عبد الحليم مع جوهر الإيمان وفقا لمارتن لوثر(١٢). يبرز كيف يستخدم فويرباخ كلمات لوثيراكي، يجعل من الدين عملًا إنسانيًّا ويجعل من السعادة البشرية هدفًا له. الخيال يلعب دورا ملحوظا في فكرة "المسيح إنسان" وربما لهذا، ذكر عبد الحليم أن سيجموند فرويد في عمله "مستقبل وهم" (١٩٢٧)(١٣)، اعتبر الدين بمثابة نظام من الأوهام الزائفة.

يتمثل المحور الثالث في "جوهر الدين"، وعلق عبد الحليم على بعض أجزاء العمل الذي يحمل نفس الاسم، فعلى سبيل المثال، في بداية الفصل الأول نجد أن "الطبيعة هى الصانع الأول والأصلي للدين، مثلما أثبت، بشكل جلي، تاريخ الأديان والشعوب كلها"(١٤). يؤكد لنا هنا عبدالحليم أن الدين مسألة فطرية عند الإنسان، ويتحول إلى فكرة مزيفة عندما يمتزج بما هو لا هوتي، ويصبح مسألة حقيقية تماما ما إذا تم فهمه و إدراكه كشعور ما بالاعتماد والتعلق (عبدالحليم ١٦٥).

المحور الرابع والأخير وعنوانه "أنساب الآلهة" Theogony . النص المفتاح هو "دروس عن جوهر الدين"[١٥] والذي يذكر وفقا للنسخة الإنكليزية لرالف مانهيم، الذي يعد صورة أسطورية للترجمة من الألمانية[١٦]: ليس الله هو من خلق الإنسان على صورته وإنما الإنسان هو من خلق الله على صورته، ومن هنا أراد فويرباخ أن يجعل من علماء اللاهوت علماء أنثروبولوجيا. أدخل عبد الحليم هنا الفيلسوف الروسي نيكولاي إليكساندروفيش بيردايف (١٩٤٨) وعمله "المنطق الوجودي لما هو إلهي وما هو بشري (١٩٤٧)[١٧]: بيراديف هو مفكر ديني، مسيحي أرثوذوكسي، أشار إلى فويرباخ في الفصل الثاني من عمله، وقال: "يكتاب فويرباخ المادي حول جوهر المسيحية مكتوب بأسلوب كتب التصوف المسيحي"[١٨] وعبد الحليم لم يتردد في ترجمة "كتب التصوف" بدلا من "كتب التصوف المسيحي" (عبد الحليم، ١٦٧). كان الهدف من الإشارة إلى بيردايف هو إبراز أن فويرباخ كان وجوديا.

يحتوي كتاب الدكتور عبد الحليم ، في رأينا، على ميزتين عظيمتين. أولا لأنه يحوي أول ترجمة عربية لنصوص فويرباخ الأساسية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هذا الكتاب يعد مدخلا لفهم فويرباخ، حيث إنه قائم على نصوص متعددة. بالإضافة إلى أن الكتاب يضع القارئ في اتصال مع عملية البحث فيما يتعلق بقائمة المراجع.

الميزة الثانية تتعلق بالسياق الحالي. ففي المجتمع العربي والإسلامي، بصفة عامة، مسألة الدين مشتعلة. فالتيارات التقليدية تدافع عن الإسلام السياسي ولا يشككون في جوهر الدين الذي يبرر هذه النظرة. نقد فويرباخ للمسيحية وللدين بصفة عامة يدعو إلى التفكر وإعادة النظر في الإسلام السياسي.

الهــوامش

١- ماركس-إنجلز وركي، مجلد ٣. (برلين: ديتز فيرلاج، ١٩٦٩) ص.٥-٧. نشرت بواسطة فرانسوا إنجلز ، ١٨٨٨ ، كملحق لعمله لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

٢- الترجمة الإسبانية، سفر تكوين الفكر الفلسفي لماركس، برشلونة: بارال، ١٩٧٤

٣- أنور مغيث، الماركسية المصرية والماركسية الغربية: ترجمة وأيديولوجية، مصر/ العالم العربي، السلسلة الأولى، ٣٠-٣١، ١٩٩٧ تم زيارة الموقع الإلكتروني فى ١٠ ديسمبر ٢٠١٦: http://ema.revues.org/1600

٤- ترجمة إلياس ماركيس، بيروت، دارالحقيقة، ١٩٧٥

٥- أوبر داز، جوهر المسيحية و علاقته بالفرد و ذاته(١٨٤٥). ترجمة أحمد أيمن، أوراق فلسفية (القاهرة)، ١٣ (٢٠٠٤)

٦- جوهر الدين (١٨٤٨)

٧- أطروحة أولية تطمح إلى إصلاح الفلسفة (١٨٤٣)

٨- جوهر المسيحية مقدمة للطبعة الثانية (١٨٤٣)

٩- شذرات متعلقة بالتطور الفلسفي (١٨٢٢)

١٠- الاقتباس مأخوذ من مقدمة جوهر المسيحية: جورج إليوت، ترجمة كارل بارث، مقدمة ريتشارد، نيبور، نيويورك: هاربر& رو، ١٩٥٧

١١- كارو لويس، من هيجل حتى نيتشه: الثورة في فكر القرن التاسع عشر (١٩٤١)، ترجمة ديفيد جرين، نيويورك: جامعة كولومبيا، ١٩٦٤. ترجمها للإسبانية: ناشرو "كاتز"، ٢٠٠٨

١٢- الكاتب اعتمد على الترجمة الإنكليزية لميلفن تشيمو: جوهر الإيمان وفقا للوثر، نيو يورك: هاربر & رو، ١٩٦٧

١٣- الترجمة العربية لجورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤

١٤- فيما بعد، فى بداية ٩، فويرباخ يحدد: "الطبيعة ليست فقط الصانع الأول والأصلي للدين بل هى أيضا القاعدة الثابتة، والخلفية الدائمة للدين، حتى وإن كانت خفية"

15- Vorlesungen u¨ber das Wesen der Religion: nebst Zusa¨tzen und Anmerkungen (1851).

١٦- قراءات عن جوهر الدين، نيو يورك: هاربر& رو، ١٩٦٧

١٧- الترجمة الإنجليزية قام بها ر.م.فرنش، لندن: جيوفري بليس، ١٩٤٩

18- Экзистенциальнаядиалектикабожественногоичеловеческого (Moscú:Respublika, 1993), p. 272.

قراءة عطية لأنثروبولوجيا فويرباخ

ذيب حدة(*)

يسعدني ويعد شرفا لي وأنا في بداية مشواري الأكاديمي تحرير مقال فلسفي يدور مضمونه حول المفكر العربي **أحمد عبد الحليم عطية** وعلاقته بفيلسوف الأنثروبولوجيا الألماني **فويرباخ** Feuerbach أحد أهم الفلاسفة بعد **هيجل**.

وبعيدا عن الذاتية ومنطق العاطفة، فإن **عطية** الذي يعد أحد الرواد الذين قدموا الفويرباخية في العربية، وصاحب الفضل على العديد من المهتمين بالحقل الفلسفي في الوطن العربي، وأشهد له شخصيا بالهدوء والتواضع وحرصه على التلاقي والحضور وترسيخ فلسفة الحوار ومد يد المساعدة المعرفية لكل باحث، إيمانا منه بأن التغيير والإصلاح يستلزمان تضافر الجهود وتعدد الأفكار والرؤى.

يعد **عطية** سليل الحركة الإصلاحية التي ظهرت مع فجر النهضة العربية على يد **جمال الدين الأفغاني** و**محمد عبده**، عبر الجامعة المصرية لدى مصطفى عبد الرازق وعثمان أمين الذي تتلمذ عليه عطية. حمل لواء إصلاح الفلسفة وتفعيلها بأشكال متعددة على شاكلة **فويرباخ**، فما سر هذا التقارب بين فيلسوفين ينتميان لحضارتين مختلفتين؟ ونتناول أولا السمات العامة لفلسفة فويرباخ وإسهاماته في القرن التاسع عشر تمهيدا لبيان المشترك بينه وبين فويرباخ العربي.

(*) أستاذة الفلسفة (مؤقت)بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة عباس لغرور– خنشلة.

١- الإطار العام لفلسفة فويرباخ

بدأ **لودفيج فويرباخ** الفيلسوف الألماني (١٨٠٤-١٨٧٢) مشواره الفكري بدراسة اللاهوت، وانتقل لدراسة الفلسفة في **برلين** على يد أكبر فلاسفة المثالية **هيجل**، ومن شدة إعجابه **بهيجل** كتب خطابا لوالده جاء فيه: "مضت أربعة أسابيع منذ بدأت دراستي هنا إلا أنها مفيدة حقا، فما كان غامضا وغير قابل للفهم فهمته الآن بوضوح وأدركت ضرورته من خلال المحاضرات القليلة **لهيجل** التي حضرتها حتى الآن، ما كان يكمن داخلي مثل الجمر تفجر إلى لهيب".(١)

دافع **فويرباخ** لصالح المذهب الفلسفي الهيجلي ضد خصومه التجريبيين، لكن سرعان ما تمرد على أستاذه وعلى الفلسفة التأملية لإهمالها الوجود الحسي والإنسان، بعد انشقاق المدرسة الهيجلية Hégélianisme أسس اليسار الهيجلي وكان زعيما لهذه الحركة الفكرية المتميزة بالنقد الشديد لكل من الدين وفلسفة **هيجل** اللذين يمثلان المرجعية الفكرية للنظام السياسي القائم في بروسيا في عصر **فويرباخ**.

نشر **فويرباخ** في عام ١٨٣٩ كتابا بعنوان "**مساهمة في نقد فلسفة هيجل**" كان بمثابة الجسر الذي انتقل به من المثالية إلى المادية، بحيث أعلن القطيعة rupture بشكل نهائي مع فلسفة **هيجل**، لارتباطها الوثيق باللاهوت وانغماسها في عالم المجردات، فحسب **فويرباخ** فإن **هيجل** لاهوتي في ثوب فيلسوف؛ لأنه أعاد صياغة العقائد اللاهوتية صياغة عقلية وحولها إلى خطاب فلسفي، **فهيجل** يوحد بين موضوعي اللاهوت والفلسفة، الله كموضوع للاهوت هو ذاته موضوع الفلسفة النظرية، **فهيجل** لم يفعل شيئا سوى ترجمة للمفاهيم، فمفهوم الله Dieu حوله إلى الروح المطلق L'esprit absolue، وفي هذا السياق يقول **فويرباخ** في القضية رقم (٥٣) من كتابه

"قضايا أولية لإصلاح الفلسفة": "من يتمسك بالفلسفة الهيجلية يتمسك باللاهوت أو المذهب الهيجلي القائل بأن الطبيعة والواقع محدد بالفكرة هو التعبير العقلي للمذهب اللاهوتي القائل بأن الطبيعة والوجود المادي قد خلقهما الله اللامادي أي الوجود المجرد".[٢]

كان حرص **فويرباخ** حرصًا شديدًا على قلب المذهب الهيجلي وجعله يقف على قدميه، مما أبعده **هيجل** وتخلى عنه، تحلى **فويرباخ** به، واعتبره من أولويات الفلسفة الجديدة، فالنقد الموجه **لهيجل** واللاهوت يحمل في ثناياه إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض، من عالم الأوهام إلى عالم الحقيقة، إلى الكائن الحسي في وجود الزمان والمكان، من عالم التصورات والأفكار المجردة إلى عالم الأشياء المادية، فالواقع هو وحده الذي يشكل الحقيقة.

وعن نقد **فويرباخ لهيجل** يقول **كارل ماركس** أحد أعضاء اليسار الهيجلي: "إن فويرباخ هو الوحيد الذي اتخذ موقفا جادًّا نقديا من الجدل الهيجلي... إنه في الواقع القاهر الحقيقي للفلسفة القديمة".[٣]

في سنة ١٨٤١ نشر **فويرباخ** كتابه المشهور **"جوهر المسيحية"** أكبر حدث فلسفي بعد وفاة **هيجل**، فهو بمثابة العهد الثالث أو الكتاب المقدس للنزعة الإنسانية الملحدة، ولقي هذا الكتاب رواجا منقطع النظير، وبعد صدوره مباشرة قال عنه **إنجلز** صديق **ماركس**: "صرنا كلنا فويرباخيين (we were all feueurbachens)".[٤]

استبدل **فويرباخ** في هذا الكتاب **"جوهر المسيحية"** -الله- بالجوهر الإنساني رافضا بذلك وجود قوة غيبية تعلو على سلطة الإنسان، فالدين بالنسبة له وَهْم ينبغي إلغاؤه لتحرير الإنسان من الاغتراب الديني، إن نفي المتعالي وإبطاله مبدأ حتمي في

فلسفة **فويرباخ** لإثبات المحايث أو الوجود الإنساني: "الإنسان بصفته سر الدين وماهيته بموضع جوهره وبعد ذلك يقوم بعبادة جوهره المتمظهر الذي تحول إلى كائن حي".(٥)

في ١٨٤٢ نشر **فويرباخ** كتابين، هما: **"قضايا أولية لإصلاح الفلسفة"** و**"مبادئ فلسفة المستقبل"** رسم فيهما معالم فلسفة جديدة أو فلسفة المستقبل أو الفلسفة الأنثروبولوجية، داعيا إلى عقد تحالف مع الفلسفة والعلوم التجريبية، إيمانا منه بأن روح العصر تقتضي فلسفة ذات طابع علمي تتخذ موضوعاتها وقضاياها من الواقع، فالفلسفة الجديدة قوامها الإنسان والطبيعة، فهاتان المقولتان تستحقان أن تكونا موضوعات للفكر بامتياز وتشكِّلا الحقيقة، فحين يقول **هيجل**: الروح المطلق، يقول **فويرباخ** الإنسان، وحين يقول **هيجل** المنطق والوجود المحض يقول **فيوررباخ**: الطبيعة والوجود الحسي، وحين يقول **هيجل**: الميتافيزيقا يقول **فويرباخ**: الأنثروبولوجيا "تأملوا الطبيعة، تأملوا الإنسان تجدوا كل أسرار الفلسفة أمامكم".(٦)

مما سبق تتضح السمات العامة لفلسفة فويرباخ وهي تحدد الإطار الذي شغل به عطية في قراءته لفلسفة فويرباخ، أو قل إن هذه الخصائص هي التي جذبت الأستاذ المصري والمفكر العربي إلى الفيلسوف الألماني.

٢- إنجازات عطية حول فويرباخ:

تناول **عطية** فلسفة **فيورباخ** في العديد من الدراسات تأليفا، وشرحًا وتحليلًا وترجمًة، وهو القائل: "كنت أود أن أقوم مع كتابات فويرباخ بما قام به ابن رشد مع أرسطو".(٧) ونذكر تلك المؤلفات التي قدمها على النحو التالي:

* أطروحة الدكتوراه بعنوان "فلسفة فويرباخ" عام ١٩٨٦، طبع هذا العمل الفكري مع تقديم للمفكر العربي **حسن حنفي** جاء فيه: "هذه بالفعل أول دراسة كاملة عن فويرباخ باللغة العربية (...) فإذا كانت الدراسات الفويرباخية في الغرب قد حاولت أيضا وضع فويرباخ في إطار الفلسفة الغربية، فإن هذه الدراسة حاولت أيضا تقديمه كتاريخ للفلسفة الغربية، فأصبح فويرباخ أحد الروافد الغربية الجديدة الممتدة إلى فكرنا المعاصر كما فعلنا من قبل مع ديكارت، وكانط وغيرهم...، وهذه الملاحظة تبدو أهم ما يمكن أن يدخل به عمل الأستاذ عطية الكتابة الفلسفية في عالمنا العربي، خاصة إذا ما علمنا مدى تأثير الفلسفة الماركسية على نخبة كبيرة من المثقفين والمفكرين والسياسيين العرب، إلا أن العودة إلى فويرباخ تتمثل في الانتباه إلى أصول العمل داخل فلسفة ماركس ومن ثم تكون العودة عودة تأصيل لا عودة انبهار...".(٨)

* تخصيص العدد ١٢ من مجلة أوراق فلسفية التي يشرف عليها **عطية لفويرباخ** بمناسبة مرور مائتي عام على ميلاده، شارك إلى جانب **عطية** العديد من الباحثين والمهتمين بالحقل الفلسفي من الأوطان العربية بعناوين متباينة حول فلسفة **فويرباخ،** والمقال الذي نشره **عطية** في هذه المجلة موسوم بـ**"النقد عند فويرباخ"** جاء في بداية المقدمة ما يلي: "نتناول في هذه الدراسة النقد عند فويرباخ، ويأتي حديثنا عن النقد عند الفيلسوف الألماني في الحقيقة في سياق تأكيدنا على أهمية النقد في حياتنا المعاصرة وفي فكرنا العربي، فأهمية النقد الذي نحتاج إليه في كل مجالات ثقافتنا، والذي أصبحت حاجاتنا إليه أكثر إلحاحا يأتي من كون مجتمعاتنا العربية لم تعرف بصورة شاملة النقد الجذري، الذي يغير حالتنا الراهنة المأزومة والتابعة والخاضعة إلى ما نصبو إليه من حرية وتقدم وحياة إنسانية كريمة".(٩)

وبالإضافة إلى هذا عدة مقالات تم نشرها في دوريات مختلفة، وهذا ما يؤكده

بقوله: "وقدمنا نحن عدة دراسات في بعض الدوريات العربية حوله، حيث نشرنا في آفاق عربية (بغداد) **"الزمان في فلسفة فويرباخ"**، وفي مجلة الفكر العربي المعاصر في بيروت **جوهر الدين عند فويرباخ**، وفي دراسات فلسفية (الأردن) **جماليات فويرباخ** وفي أوراق فلسفية **النقد عند فويرباخ** التي شاركنا بها في ندوة النقد بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية (القاهرة)"،(١٠) فضلا عن ترجمة **عطية** لأشهر كتب **فويرباخ**، منها "ماهية الدين"، و"قضايا أولية لإصلاح الفلسفة"، مقدمة الطبعة الثانية من "ماهية المسيحية"، شذرات متعلقة بتطوري الفلسفي.

على الرغم من الجهد الكبير الذي كرسه **عطية** لفلسفة **فويرباخ** تأليفا وتحليلا وترجمة، إلا أنه يأسف لعدم ترجمة بعض أعماله الأخرى إلى اللغة العربية قائلا: "فلا يعقل حتى الآن عدم ترجمة **ماهية المسيحية** و**ماهية الدين** و**نقد فلسفة هيجل**، بل وتاريخ الفلسفة"،(١١) والتزاما بالوفاء لفلسفة **فويرباخ** يعد عطية المهتمين بالدرس الفلسفي بالمزيد والاستفاضة في التنقيب والتحري على فكر **فويرباخ**: "وأيضا فإن البحث الحالي يفتح الباب أمام مزيد من الدراسات حول فلسفة فويرباخ خاصة في نقده للدين ونظريته الاجتماعية وعلاقته بهيجل وهو ما نعاهد القارئ على العمل من أجل محاولة تقديمه له في العربية".(١٢)

والحقيقة أن هذا ما حدث بالفعل، حيث ظهرت بعد ذلك عدة دراسات، منها على سبيل المثال دراسة فريال خليفة عن نقاد هيجل في القرن التاسع عشر، ودراسة حنا ديب عن هيجل وفويرباخ.

٣- استعادة عطية لفويرباخ

أزمة الإنسان العربي وتشنج واقعه حرَّكتا الفضول العلمي لدى **عطية** ليتحرى

فلسفة **فويرباخ**، ويتخذها مرجعية فكرية ينطلق منها حتى يمكن أن يقوم بعملية إصلاح الفلسفة وتفعيلها، وانتشال الإنسان من الحاضر الذي يؤرقه، وفتح آفاق مستقبلية للذات العربية وإخراجها من القوة إلى الفعل، أو بمعنى آخر من العدمية إلى الوجود الفعلي وإثبات كينونته، وهذا ما يؤكده المغربي **عبد العزيز بومسهولي**: "إن الفيلسوف لا يهتم بالفيلسوف الآخر إلا لأن هناك انتماء مشتركا يربطهما في الوجود، ويجعل انتسابهما إلى أفق التفكير ممكنا، فاستعادة الفيلسوف التالي للفيلسوف المبادر لا تدخل ضمن هذا المنظور داخل دائرة الاستذكار وتمثل تجربته الفلسفية فحسب، وإنما تدخل أيضا في دائرة التحيين (actualisation)، وهو ما يعني استعادة لحظة التفلسف بما هي لحظة إعادة تأسيس للخطاب الفلسفي وترسيخه في الحاضر بقصد استكمال المشروع الفلسفي الإنساني، أي جعل الفلسفة ذاتها فنًّا للحياة، قادرا على إيقاظ الكائن الإنساني من سباته، وانتشاله من عتمة الوجود الاعتيادي، الذي يلقي بالموجود في عالم مغلق هو عالم التشميل والتنميط والتطابق".(١٣)

فقراءة **عطية** لفلسفة المستقبل أو الفلسفة الأنثروبولوجية لفويرباخ ليست غاية في ذاتها، وإنما وسيلة لانعتاق الإنسان العربي المغترب: "أما فويرباخ الذي نذرت جهدي من الآن من أجل تقديمه إلى الثقافة العربية والفكر العربي تقديما يليق بمكانته بحيث يصبح جزءًا مكونا من فكرنا المعاصر يثير الحياة في مياهنا الراكدة حتى نعي مقصد (نهر النار) ونتفهم خطابه الفلسفي الأنثروبولوجي وهو يحدد لنا مبادئ فلسفة المستقبل، فهو فيلسوف المستقبل بلا منازع لأنه فيلسوف الإنسان، وما أحوجنا اليوم إلى التعرف على الإنسان وتأكيد وجوده في وعينا! أي التعرف على فويرباخ وتقديم فلسفته لعلَّنا نشارك في المستقبل بعد أن ذوى الماضي الذهبي بين أيدينا وأفلت الحاضر منا وفقد الإنسان".(١٤)

يبدو **عطية** متشائما في نهاية النص الفلسفي المذكور أعلاه من حالة التنميط التي فرضت على الإنسان العربي، لذلك يتخذ الفلسفة سلاحا لترسيخ الوعي، واختراق المناطق المظلمة في العقل وإنارتها: "الفيلسوف لا ينشغل بالماضي لا ينشغل بما بعد الطبيعة، لا ينشغل بالكون، ولكن ينشغل بالحاضر بالآن، والآن هو هذه الجماهير وهذه الجموع، وهذا المشاهد الذي يراقب من بعيد ولا يتدخل، آن الأوان أن يصبح الحاضر موضوعا لتفكير الفيلسوف وبأشكال متعددة".(١٥) يحذو **عطية** حذو **فويرباخ** ويصر على إصلاح الفلسفة العربية، وجعل التفلسف تجربة يومية وذلك بتغيير موضوعاتها وتوجيهها نحو الواقع الذي يفرض أسئلة جديدة، إيمانا منه بأن الفلسفة ليست فقط تخصصًا معرفيًّا أكاديميًّا يدرس الأفكار عبر سياقها التاريخي والأنساق والموضوعات المجردة، والماهيات الخالصة، وإنما دورها حيوي ديناميكي محايث للواقع، يوحي العقول ويحررها من الأوهام: "على الفلسفة أن توقظ الفكر بدلا من أن تقيده في أنساق مذهبية عليها أن تجعلنا نتجه إلى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع بدلا من أن تربطنا بكتب ومقولات جامدة، لقد كان فويرباخ يقف على عتبة ثقافة جديدة إنسانية علمية ديمقراطية وكان يحث الآخرين على نبذ الأوهام وترك الكتب المدرسية على أن يتبعوه في الطريق الذي سلكه، وذلك لأنه كان محررا وموقظا للفكر أكثر من كونه صانع أنساق دعا الناس إلى استخدام أبصارهم".(١٦)

فالإصلاح لا يأتي أُكُله إلا بتوظيف الفلسفة التي تم تغييبها وعزلها عن قصد في الأوطان العربية، وتوظيف الفلسفة عند **عطية** يقصد بها الانشغال بالإنسان والاشتغال عليه وإنقاذه من النزعة التشاؤمية. فالقاسم المشترك بين **فويرباخ** و**عطية** هو سؤال الإنسان اللامفكر فيه وهذا ما أقره الباحث الجزائري في مجال الفلسفة **موسى معيرش**: "يظهر لي وأنا أقرأ فيويرباخ من خلال عطية أنني أقرأ عطية من خلال فويرباخ، وهذا

ما يدفعنا إلى القول إن عطية عندما يتحدث عن فويرباخ في بعض الأحيان، فإنني أجده يتحدث عن نفسه، وهذا ما يجعلنا نجزم... بأن ما بين عطية وفويرباخ أكثر من ميل إلى تجديد وظيفة الفلسفة إنه دعوى إلى إنسان جديد"(١٧). فالإصلاح من منظور **عطية** ليس شيئا آخر سوى تجديد موضوعات الفلسفة وإخراجها من عمق التراث والاهتمام بالوجود الإنساني وتحقيق كينونته.

هناك في الحقيقة عدة معطيات جعلت **عطية** يراهن على **فويرباخ** وفلسفته في إصلاح الفلسفة العربية، وتحديث موضوعاتها ومسايرتها للراهن، نذكر منها تميز **فويرباخ** بروح النقد Esprit-critique كونه فيلسوف ألماني، إصراره على تحالف الفلسفة مع العلم التجريبي (العلوم الطبيعية) ونبذ اللاهوت والموضوعات الميتافيزيقية التي لم تعد تجدي نفعا حسب **فويرباخ** الذي يلح على أن فلسفة المستقبل تتماشى وروح العصر، قوامها الإنسان بشموليته وكليته (بلحمه وشحمه) وعلاقته بالطبيعة، ويشير **عطية** بأن فويرباخ أحصى شكلين من الفلسفة، الفلسفة الكلاسيكية (القديمة) ذات الموضوعات المجردة اهتمت بالإنسان كماهية (عقل)، وأخرى جديدة تتباين موضوعاتها مع الأولى، تهتم بالوجود الفعلي للإنسان: "لقد ميز فويرباخ بين نوعين من الفلسفة، فلسفة قديمة تدخل في نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات المبكرة، وأخرى تنتمي إلى شكل جديد تماما في تاريخ الجنس البشري"، ويتساءل في دراسته عن ضرورة إصلاح الفلسفة هل علينا أن نبحث عن فلسفة مشابهة لما لدينا حتى الآن أو فلسفة جديدة أخرى مختلفة اختلافا أساسيا، ويقول: "التغير الحقيقي الوحيد والضروري في الفلسفة هو ذلك الذي يصغي إلى حاجة العصر واحتياج الجنس البشري".(١٨)

فعطية الذي يعد الشارح الأكبر **لفويرباخ** بالعربية بعد المفكر الأمريكي **فارتوفسكي** Wartofsky والمفكر الفرنسي **هنري أفون** Henri.Arvon لا يخفي تأثره

بفويرباخ الذي يعود له السبق في الاهتمام بالإنسان قبل الوجودية التي ظهرت على يد **كيركجارد وجان بول سارتر** وغيرهم من الفلاسفة الوجوديين: "إذا كانت الفلسفة ترتبط أساسا بالإنسان بتاريخ الجنس البشري، فإن فلسفة فويرباخ بناء على ذلك تعد علامة بارزة في تاريخ الفلسفة، فهي نقطة تحول بين فلسفة هيجل والمثالية الألمانية والفلسفات المعاصرة التي تجعل الإنسان محورا لها".[١٩]

إن ما تكشف عنه قراءة **عطية** باعتباره محاورا **لفويرباخ** هو ذلك الجانب المتعلق بتوكيد الإنسان وانتشاله من النزعة العدمية التي تصيره وجودا فارغا منعدم القيمة، وتوكيد الإنسان في الفلسفة الفويرباخية معناه الاستجابة لنداء المستقبل، فما فتئ **فويرباخ** نفسه يقدم الفلسفة على أنها فلسفة جديدة تماما حين يؤكد في الفقرة الختامية من "فلسفة المستقبل": "أن محاولات الإصلاح التي حدثت في الفلسفة حتى الآن لا تختلف في قليل أو كثير عن الفلسفة القديمة إلا من حيث الدرجة فقط، وأنه لكي توجد فلسفة جديدة حقا، أن تتميز جوهريا عن الفلسفة القديمة".[٢٠]

يعتقد **فويرباخ** بأن القادم أفضل، وأن خطابا فلسفيا جديدا بات في الأفق يتولاه ويرعاه الرعيل القادم: "لكننا نحن نظن أن الأجيال القادمة سيجدون في هذه الفلسفة بداية جديدة للإنسان وللمستقبل تجعلنا نعيد النظر في دعاوى نهاية الفلسفة ونهاية التاريخ، وما ترتب عليها من دعاوى تشهد نتائجها على امتداد بلدان العالم".[٢١]

ففي حوار أجراه معه **عبد العزيز بومسهولي** حول دور الفلسفة في الحراك العربي الذي عرفته معظم الأوطان العربية في بداية العقد الثاني من الألفية الثالثة، يستحضر **عطية فويرباخ** قائلا: "...وأتصور أن فويرباخ ما زال مطلبا مطروحا ومازلنا في حاجة إليه، يعني أنه يجيب عن ما يحدث الآن من حروب وقتل على الساحة المصرية باسم

اللاهوت، وباسم التيولوجي ما أراد فويرباخ أن يظهر حقيقة هو هذا الإنسان، فإذا كان حضور الإنسان قويا فإن ثمة حوارًا فعليًا، إذا استبعدنا الحوار بالمدافع والرصاص وبالبندقية... هنا فويرباخ مهم، لأنه يؤكد أن الأصل هو الإنسان والحقيقة أن هذا ما سعى إليه حسن حنفي ومدرسته فهو ما يزال يؤكد على ضرورة تحويل التيولوجي إلى أنثروبولوجي ويكتب لماذا غاب مبحث الإنسان في فكرنا القديم".[٢٢]

خلاصة

اهتمام **عطية** بالفلسفة الأنثروبولوجية **لفويرباخ** ونقلها إلى العربية لم يكن عبثا وليس محل الصدفة والدهشة، وإنما جاء هذا الاهتمام كرد فعل على الظمأ الأنطولوجي الذي يكابد الإنسان العربي في صمت، **فعطية** اليساري المعتدل الذي ينبذ العنف وأشكاله المؤمن بمبادئ الحوار والاختلاف يسعى لإصلاح الفلسفة العربية وتجديد موضوعاتها وتجاوز إشكالية التراث، وتوجيهها من التنظير والتأمل إلى التنزيل أو إلى دراسة الواقع -فلسفة الفعل- والانشغال بالكائن البشري وتحقيق ماهيته وكينونته.

الهـوامش

١-**فويرباخ**: ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، ترجمة وتقديم أحمد عبدالحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، د ط، ٢٠٠١، ص ٣٨١.

٢- المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

٣- كارل ماركس: مخطوطات كارل ماكس، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د ط، ١٨٤٤، ص ١٣٣.

4- Marx Wartofsky: Feuerbach, Cambridge university, 1ère édition, 1977, p 19

5- Ludwig Feuerbach: Essence de christianisme, François Maspero, Paris, 1968 p 148.

6- Feuerbach: Manifestes philosophiques, traduit par Luis Althusser, presse universitaires de France, paris VI, 1960, p 121.

٧- عبد العزيز بومسهولي: الفلسفة والحراك العربي، أفريقيا-الشرق، المغرب، د ط، ٢٠١٥، ص ٢٥٣.

٨- فتحي التريكي [محرر]: نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة، قراءات في فكر عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، د ط، ٢٠١٤، ص ٢٥.

٩- عبد الحليم عطية: "النقد عند فويرباخ"، مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٢، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ١٢٩.

١٠-أحمد عبد الحليم عطية: الإنسان في فلسفة فويرباخ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص ٢٧١.

١١-المصدر نفسه، ص ٢٧١.

١٢-المصدر نفسه، ص ٢٧١.

١٣-عبد العزيز بومسهولي: الفلسفة والحراك العربي، ص ٢٦٥.

١٤-أحمد عبد الحليم عطية: الإنسان في فلسفة فويرباخ، ص ٠٤.

١٥– عبد العزيز بومسهولي: الفلسفة والحراك العربي، ص ٢٥٤.

١٦– فويرباخ: ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص ٠٤.

١٧– فتحي التريكي، نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة قراءة في فكر عبد الحليم عطية، ص ٢٩٠.

١٨– أحمد عبد الحليم عطية: "النقد عند فويرباخ"، ص ص ١٢٩-١٣٠.

١٩– فويرباخ: ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص ١٦٥.

٢٠– فتحي التريكي: نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة، قراءات في فكر عبد الحليم عطية، ص ٢٦٧.

٢١– أحمد عبد الحليم عطية: "النقد عند فويرباخ"، ص ٠٥.

٢٢– عبد العزيز بومسهولي: الفلسفة والحراك العربي، ص ٢٥٤.

المسألة الأخلاقية

مدخل لقراءة تاريخ الفلسفة عند عطية

د. نور الدين السافي

الدخول إلى عالم أحمد عبد الحليم عطية ليس هينا، ومحاولة التفكير في انشغالاته الفلسفية ليس يسيرا. فالباحث يقف عند مسائل متعددة المجالات ومتعددة المصادر ومتعددة الأزمنة، تراه يثابر للكشف عن المعاصرين ولا ينسى قيمة الأقدمين ويساهم في تحليل الفلاسفة الجدد ونقدهم والتفكير معهم في ما يثيرونه من قضايا أنطولوجية وسياسية وأخلاقية وعلمية ومعرفية، بل إن المتأمل القريب لتجربة التفلسف عنده يجد نفسه يتراوح بين تاريخ الفلسفة والفلسفة العامة وفلسفة الأخلاق يتحرك داخلها ويفعل فيها ما يراه مناسبا لقضاياه. ولعل ما تتميز به شخصيته من تحرر مذهبي وأيديولوجي مكنته من عملية التفلسف هذه دون أخذ موقف أيديولوجي منها.

لقد كان الهاجس الكبير في تفلسف عطية هو المسألة الأخلاقية ولأنها شغلته بحثًا وتدريسا وكتابة، نجده قد خاض غمار المدارس الفلسفية جميعها قديمها ووسيطها ومعاصرها، كيف لا والمسألة الأخلاقية ثمرة كل فلسفة وجوهرها، ولا يمكن الخوض فيها إلا إذا توافر للباحث معرفة عميقة ودقيقة بالأصول الفلسفية النابعة منها. فتحليل الفلسفة الأخلاقية عند المحدثين يفترض تحليلا دقيقا بأصول الفلسفات الحديثة

ومبادئها ومناهجها وكذلك شأن الفلسفات المعاصرة ونظرياتها الأخلاقية. ويكفي في هذا السياق التذكير بالشجرة الديكارتية التي جعل جذورها الميتافيزيقا وجذعها الطبيعيات وأغصانها الميكانيكا والطب الأخلاق العليا. فالأخلاق آخر ثمار هذه الشجرة وآخر فروعها. إن فلسفة الأخلاق بالضرورة تستعمل كل الفلسفة في مختلف مبادئها ومناهجها. هذا ما أكد عليه عطية أثناء تحليله للأخلاق الديكارتية. على هذا الأساس نلاحظ اهتمامه بكلية التصور الفلسفي أثناء كشفه عن الجانب الأخلاقي في فلسفة الفيلسوف باعتبار أن التصور الأخلاقي في الفلسفة مبثوث في كل ثناياها الأنطولوجية والمعرفية والقيمية. بل إن سؤال الإنسان نفسه وإن كان متعدد الأبعاد والمرجعيات، فهو سؤال القيمة في كل وجه من وجوه دراسته الميتافيزيقية أو العملية.

ماذا يريد عطية من خلال اهتمامه بالسؤال الأخلاقي؟ الإجابة عن هذا السؤال بدا واضحا من خلال أسلوبه في تحليل المسائل وعرضها ونقدها. قلما نجد عطية يعالج السؤال الأخلاقي معالجة مباشرة أي يأخذ كتاب الأخلاق ويفصل الحديث فيه ويحلله بل نراه يباشر تحليله من خلال الكشف عن الأسس النظرية المعلنة وغير المعلنة وتحليلها والنظر في أبعادها واستتباعاتها، بل نراه يكشف عن عمق الطرح الأخلاقي في ثنايا المسائل النظرية قبل معالجته لمسألة الأخلاق نفسها وهذا يعني أن فكرة الفلسفة كما يراها عطية ليست مفككة إلى قضايا ومواقف وإنما تعكس فكرة الفلسفة وحدة في النظر والمنهج والموقف وهو الموقف الأصلي في الفلسفة منذ ميلادها الإغريقي. فإذا كانت الأخلاق ثمرة البناء الفلسفي فإن النظر في المنهج والأنطولوجيا والمعرفة وغيرها يكشف لنا عن الحركة الفعلية والعميقة التي أنتجت تلك الثمرة. إن جوهر التفكير في الأخلاق لا نجده عادة في الكتب التي يخصصها الفيلسوف لها وإنما نجدها في عمق فلسفته النظرية بمختلف وجوهها. والمتابع لكتابات عطية متابعة قريبة ودقيقة يدرك

هذا الأمر فهو يمارس قراءة للقراءة. أليس التفلسف في آخر الأمر إلا قراءة للقراءة. هذا ما نراه في قراءة أرسطو لأفلاطون وديكارت للعصر الوسيط وكانط لديكارت وهيجل لكانط. بل إن ما بعد الحداثة كلها ليست في جوهرها إلا قراءة لكل قراءات الفلسفة التي سبقتها. فكيف قرأ عطية قراءة هيجل لكانط وكيف قرأت ما بعد الحداثة من قبلها من فلاسفة الحداثة؟ وسيكون السؤال الأخلاقي هو الإطار الذي نتحرك داخله لا باعتباره سؤالا مخصوصا في العمل الفلسفي وإنما باعتباره الخط الهادي لقراءة فلسفة أيّ فيلسوف بشكل شامل وعميق.

الأخلاق بين كانط وهيجل:

الناظر في فلسفة كانط الأخلاقية في كتبه التي خصّصها لها[1] يدرك عمق الطرح الكانطي وطرافته ومبرراته الفلسفية والعملية، ومع ذلك فإن الذي يريد أن يفهم حقيقة الوجهة التي أرادها كانط للأخلاق فإنه يجدها منذ كتابه نقد العقل الخالص وتمييزه بين المعرفة والتفكير وإعادة ضبطه للمقولات وتمييزه بين العقل والفهم الذي جعله في الأخير يقصي الميتافيزيقا ويخرجها نهائيا من عالم العقل النظري بل ويتجاوز الميتافيزيقا التقليدية ليدشن ميتافيزيقا جديدة شبيهة بالكشف عن جغرافيا الذهن البشري عند الهيوم، وهي السؤال ماذا يمكنني أن أعرف باعتبار أن هذا السؤال تجيب عنه الميتافيزيقا. فالميتافيزيقا بهذا المعنى قراءة بعدية للمعرفة والكشف عن الشروط القبليه التي تبني المعرفة. وكذلك شأن كتابه " نقد العقل العملي " الذي يطرح سؤال ماذا يجب عليّ أن أعمل؟ وهو السؤال الذي تجيب عنه الأخلاق. فالأخلاق جواب عن سؤال نقدي يهم العقل العملي والعقل العملي تحويل للسؤال في العقل بعد أن تبينت حدوده في باب المعرفة وإخراج الميتافيزيقا منها لتصير مسلَّمات العقل العملي الثلاث هي وجود الله وخلود الروح والحرية[2]، وهي مسائل الميتافيزيقا التقليدية. يؤكد عطية في معرض

حديثه عن كانط قيمة الموقف الكانطي وعلاقته بالعصر الراهن. فالأخلاق الكانطية وإن كانت نتاج زمانها إلا أنها استعادت قوتها في العصر الراهن الذي بات يشكو أزمات كبرى منذ إسقاط فكرة المعنى وطغيان فكرة العدمية. ولعل هذا ما قصده أيميل بوترو الذي يعود إليه عطية في قوله: " مما يوضح أهمية مذهبه الأخلاقى، الذى أشاد به أميل بوترو موضحًا ما لدراسة الأخلاق الكانطية من فائدة فى الوقت الحاضر، حيث يرى "أن نظرياته الأخلاقية متصلة اتصالا مباشرا بمشاغلنا الراهنة، فمن المحقق أن أخلاق الواجب وأخلاق الالتزام على اتفاق تام مع الفكرة التى تزداد بزوغا؛ فكرة أن علينا دينا ليس فقط قبل أنفسنا وقبل سعادتنا الفردية، بل كذلك قبل الناس وقبل الوطن وقبل الإنسانية بأسرها" ويبين بوترو فى الفصل الثانى عشر من القسم الثالث فى كتابه عن كانط ما يمكن أن يكون لهذه النظرية من أهمية فى الوقت الحاضر وإلى أى مدى يمكن أن تتجاوب مع اهتماماتنا "[٣]. إن عصرنا بحاجة إلى عودة المعنى والإرادة وهو ما تقوم عليه نظرية الأخلاق الكانطية، وحسب عطية " فإن الإرادة عند كانط الإرادة الخيرة هى الشيء الوحيد فى هذا العالم الذى يعد خيرا فى ذاته، وأن هذه الإرادة لا يحكم عليها من خلال نجاحها ونتائج أفعالها بل فقط من خلال مقصدها ومسعاها. والذى يجعل من إرادة ما إرادة خيرة، هو مفهوم الواجب"[٤]. وهذا يجعل الفعل الأخلاقي هو فعل الواجب وليس فعل؛ الميل لأن الميل يتعارض مع الإرادة تعارضًا واضحًا، فما يشكل الإرادة الخيرة هو أساسا خضوعها للواجب وليس تعارضها مع الميل، دون أن نفهم من هذا أن كانط يقف من الميل موقفًا سلبيًا وإنما نفهم منه أن الواجب يعبر عن الإرادة أكثر من الميل. وفي هذا المعنى تأكيد على روح الواجب المطلقة والإرادة المستقلة التي جعلت من الحرية أولى مسلماتها لكونها شرط تحققها. وعلى الرغم من النقد الذي واجه التصور الكانطي للأخلاق، إلا أن هيجل سيعمل على تطويره، وحسب الدكتور

عطية سيبني هيجل تصوره الأخلاقي على الأساس الكانطي عموما كما أكد ذلك روسكا بقوله: " لقد اتخذ فكر هيجل مظهرا كانطيا خالصا، تحت التأثير المباشر لكتاب كانط "الدين فى حدود العقل وحده " حتى وأن أثر هذا الكتاب عليه كان عظيما، فالمسألة الأساسية التى تهمه مسألة خلقية "[٥]. لأجل هذا فإن كتابات هيجل المختلفة كلها ضرورية لاستقصاء عمق فلسفته الأخلاقية وطرافتها، وهو الأسلوب نفسه الذي يتبعه عطية دوما في تحليله للمرجعيات الفلسفية، فهو لا يقتصر على الكتابات التي توحي في ظاهرها بأنها الكتب الخاصة بالسؤال الأخلاقي، لأنه يؤمن بأن البناء الفلسفي النظري هو الأساس دوما في الفلسفة الأخلاقية وهو ما نجده عند هيجل في كتاباته الشبابية مثلما نجدها في كتاباته المتأخرة. ولأجل هذا فإن هيجل استعمل مبادئ الأخلاق الكانطية في بنائه الأخلاقي من جهة وقراءته للمسيحية عموما، بل إن هيجل نجح بفضل كانط في وضع فلسفة للدين المسيحي وجعلها دينا عقليا خالصا " لقد تصرف هيجل بحرية لا تحسب حسابًا لنص الأناجيل، فأعطاها معنى كانطيا تماما فتحولت تعاليم المسيح إلى أخلاق كانطية. لقد تبنى هيجل فى هذه المرحلة رأي كانط فى أن الإصلاح الخلقى هو الغاية الحقيقية لكل دين عقلى "[٦]. ومع ذلك فإن روح الاستقلال عند هيجل تبقى دوما هي الفاعلة ليتجاوز هيجل كانط وقوله بالإرادة والحرية ليضيف بعض المعاني الأخرى التي ستضع الصورة الخاصة للأخلاق عند هيجل ولعل أهمها فكرة المحبة، "فالأخلاق الكانطية "عبودية باطنية" حيث يجعل كانط من الفضيلة خضوعا للقانون، وتعدد الظروف التى يحيا فيها المرء تستلزم قوانين متعددة تصدر عنها فصائل متنوعة، وهذا التعدد يؤدى إلى الصراع بين الواجبات، ولا سبيل للتغلب على هذا الصراع إلا باتخاذ مبدأ واحد لكل أفعالنا يرفع التعارض والصراع. "والمحبة" هى هذا المبدأ الواحد "[٧]. يستقرئ عطية مؤلفات هيجل باحثًا

عن مواقع البحث الأخلاقي في جل مؤلفات هيجل الشبابية والمتأخرة ووصل به الاستقراء والمتابعة إلى الكشف عن الموقع الحقيقي والفعلي لفلسفة هيجل الأخلاقية.
لا شك أن هيجل عازم على تجاوز أخلاق الأوامر القطعية ليصل إلى الأخلاق التاريخية والاجتماعية وهو سعي أظهره هيجل في الفينومينولوجيا من خلال محاولته تجاوز العقبات النظرية التي واجهته لتجاوز التناقض الحاصل بين الوجود والمعرفة لصياغة تصور روحي للتاريخي يظهر فيه بوضوح حركة العقل وتجلياته، وقد كان تصوره للأخلاق يتبلور شيئا فشيئا لينتهي بنا إلى أخلاق اجتماعية تتميز بشكل علني وصريح عن الأخلاق الذاتية باعتبار أن الأخلاق الذاتية تنقسم إلى ثلاثة أقسام هى: (أ) الغرض والمسئولية (ب) النية والرفاهية(ج) الخير والضمير لكونها تعبر في الأخير على فعل الإرادة الخيرة وهي جوهر الإرادة الأخلاقية. لا يتوقف هيجل عن خصائص الأخلاق الذاتية؛ لأن هذا يتعارض مع بنية نسقه الفلسفي، وعليه معالجة الأمر من جهة الروح الموضوعي كما هو في فينومينولوجيا الروح. غير أن المرء يصير أوضح وفي موقعه الطبيعي حسب عطية عندما نتفهم كتابه فلسفة الحق، ويقصد هيجل بكتاب "فلسفة الحق " الأخلاق، فحين نتحدث عن الحق فإننا لا نقصد فقط ما يفهم عادة من هذه الكلمة، أعنى القانون المدنى، لكننا نعنى بها أيضا الأخلاق أو الأخلاق الذاتية، والحياة الأخلاقية وتاريخ العالم. والمقصود بالحق هو الوجود، الذى يجسد الإرادة الحرة، ومن ثم فإن الحق حسب تعريفه هو الحرية بوصفها فكرة. يقول هيجل: "أساس الحق هو الروح بصفة عامة ومجاله الخاص ونقطة بدايته هى الإرادة. الإرادة هى التى تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته فى آنٍ معًا. فى حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل، أو هو عالم الروح وقد خرج من ذاته نفسه على أنه طبيعة ثانية"(٨).
وبهذا يؤكد هيجل حسب عطية على هذه المرحلة الأخيرة التي ستتجسد في الأسرة

والمجتمع المدني والدولة ذلك الدولة هى غاية الأخلاقية الاجتماعية، وتتكون من الأسرة والمجتمع المدنى ومعها تصل الفكر الأخلاقية إلى تحققها الفعلى، فالدولة هى التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية، أنها العقل الأخلاقى بوصفه إرادة جوهرية تظهر وتتجلى أمام ذاتها وتعرف وتعقل ذاتها(٩).

ليست الأخلاق عند هيجل ذاتية خالصة رغم أهمية هذه الأخلاق التي انسجم فيها مع التصور الكانطي، ولكن مع ذلك فإن الروح في حركتها ستبلغ ضرورة إلى درجتها الأخرى، أي الموضوعية لتجد تجسدها في الواقع الاجتماعي والسياسي، ذلك أننا نعلم أن الحق بالنسبة إلى هيجل سابق على الأخلاق، وأن الأخلاق الصورية سابقة على الدولة التى هى التعبير الواقعى عنه، والمطاف الأخير الكامل. لكن هذا يعنى- كما يقول أريك فايل- أولا أن قوانين الفرد وأخلاقه غير مقابلة للتقادم، ويعنى ثانيا أن قوانين وأخلاق الفرد هذه لا تكفي، وهذا يعنى أخيرا أنه يجب البحث عن حقيقتها الواقعية (وليس عن زوالها) فى الدول. فالدولة لكونها التجسيد الأقصى للروح، ولكون الحرية لا تتجسد إلا داخل الدولة فإن الأخلاق تعرف تمامها هناك أيضا.

يبدو إذن من خلال معالجة المسألة الأخلاقية عند هذين الفيلسوفين أن سؤال الأخلاق انتهى في الأخير مع هيجل إلى المسألة السياسية حيث تتحقق في الدولة الحقيقة الواقعية للأخلاق التي ستعرف تمامها فيها. إذا ثبت هذا حسب تصور عطية فإنه يمكن لنا أن نرسم المسافة التي تفصل التصور الهيجلي عن التصور الديكارتي الذي دشن عصر الحداثة الفلسفية والعقلية والعلمية.

فلسفة الأخلاق عند ديكارت:

لقد سعى ديكارت أن ينفصل نهائيا عن التراث الوسيط منطقًا ومنهجًا وفلسفةً

وعلمًا، وقد بدا سعيه هذا واضحًا في كل هذه المجالات غير أن الصعوبة تبقى قائمة في مدى نجاحه في بناء تصور للأخلاق مناسب للفلسفة الجديدة والعصر الحديث. يرى ديكارت حسب عطية: " أن الخير الأسمى إذا نظر إليه بالنور الفطرى نور الإيمان ليس شيئا سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى؛ أعنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة". يتفق الخير مع المعرفة والفضيلة مع العلم وتصبح الأخلاق هدف الفلسفة وغايتها "فالفلسفة ضرورية لإصلاح عقولنا ولهداية حياتنا، إذ ترشدنا إلى ماهية "الخير الأسمى" والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير وما يحدثه ذلك من رضى فى النفس، ولست أرى غيره خيرا يعدله فى جلال قدره".[١٠] وبهذا تكون الأخلاق هي قمة العلوم. ولكن ديكارت لم يتمكن من إنجاز هذا المشروع ويعترف بذلك أيضا. فهل يجب أن نقر إذن أن مشروع ديكارت الأخلاقي ولد ميتا أو أجهض قبل ولادته، وأننا لا نجد عنده إلا بعض القواعد العامة التي جعلها وقتية وسماها ديكارت بالأخلاق المؤقتة؟ هذا سؤال مهم جدا. ويمكن أن نجيب منذ الوهلة الأولى قائلين بأن لا وجود لهذه الأخلاق التي وعد بها ديكارت، وأن أب الفلسفة الحديثة لم يتم مشروعه الحداثي وترك فيه ثغرة كبيرة جدا. ولكن موقف عطية كان معاكسا لهذه الإجابة ورأى أن ديكارت قدم لنا تصورا للأخلاق ولكننا بحاجة إلى النظر فيها في كتب أخرى قد تبدو في قراءتنا الأولى لها أنها لا تتناول سؤال الأخلاق. يقول عطية: " هناك محاولات لتلمس عناصر الأخلاق فى كتاباته المتأخرة ومراسلاته، خاصة "انفعالات النفس " ورسائله إلى الأميرة إليزابيث والملكة كريستينا ملكة السويد وصديقه شانو سفير فرنسا لديها. وقد أطلق على هذه الكتابات اسم "الأخلاق النهائية"؛ والتى تتصف بأنها تمثل غاية الفلسفة كما تصورها من جهة وتقوم على العلم من جهة ثانية[١١]. وجب إذن حسب عطية العودة إلى هذه المواقع في مؤلفات ديكارت للنظر في

عناصر فلسفته الأخلاقية. لقد صار بينا الآن أنه يجب توجيه أفكارنا وأعمالنا على الوجه الملائم للوصول إلى السعادة. والسبيل إلى هذه السعادة، هو العمل وفقا لمبادئ العقل؛ لأن العقل يبقى دوما الفاعل الأول في الإنسان؛ لأن فعل العقل قائم على أساس الضمان الإلهي، أي على أساس الميتافيزيقي. فالعقل هو الباني للرياضيات والطبيعيات وكل العلوم. وأن المعرفة بالإنسان نفسا وجسدا بات ضروريا كشرط أولي لبناء الأخلاق، فهذه المعرفة هي طريق تحقيق الخير وتحقيق السعادة. في هذا الإطار اعتنى ديكارت في مؤلف مهم وهو كتابه في الانفعالات. وقد بين عطية وجود التوافق التام بين موقف ديكارت في هذا الكتاب وفي بعض رسائله الأخرى مع ما كان قد ذكره في مقال المنهج مؤكدًا بهذا انسجام التصور الديكارتي الفلسفي ميتافيزيقا وعلم وأخلاق. " وعلى ذلك يمكن القول بأن هدف كتابات ديكارت الأخيرة هو أن يوضح لنا كيفية سيطرة الإنسان على الانفعالات، وهذه السيطرة تتم عن طريق إرادة الكائن العاقل، وهى إرادة حرة لا سبيل إلى قهرها "(١٢)

سعى عطية إلى توضيح فعل هذه الإرادة في مستويات عديدة، أهمها:

أولا: بالإرادة تستطيع النفس أن توقف نتائج العمل الجسمى فى الجسم ذاته، كالتحكم في الجسم بأن لا يمارس الضرب رغم أنه تحت تأثير الغضب.

ثانيا: بالإرادة تستطيع النفس أن تغير حركة الغدة الصنوبرية فيتغير اتجاه الأرواح الحيوانية موقظا فينا هذا الفعل هوى جديدًا وهوى معاكسًا للهوى الذى نريد أن نحاربه.

ثالثا: إن الرابطة الكائنة بين الفكر والجسم هى رابطة قوية للغاية، فإذا استطعنا أن نجمع بين فكرة من الأفكار وبين عمل جسمى ما بحيث يعتاد أحدهما الآخر، لابد للعمل الجسمى من الظهور عندما تبرز هذه الفكرة.

إن فعل الإرادة هذا كما أراده ديكارت يعبّر عن رغبة ديكارت في النظر إلى الإنسان من جهة الإرادة لإظهاره في صورة الكائن المتحكم والحر، وهي من شروط تحقيق الحرية والسعادة. وبما أن الأمر على هذا النحو فلا بد من بيان منزلة الإرادة ودورها في التحكم في الانفعالات؛ لأن معرفة سبب أيّ شيء هو طريق التحكم فيه والسيطرة عليه. يريد ديكارت أن نفهم آليات انفعالاتنا ليتسنى لنا التحكم فيها، فإذا عرفنا أى عملية حميمة تولد السعادة أو الحزن، وأي مزيج وتشابك فى المشاعر ينجم عنه القلق أو يشيع الطمأنينة فى الأذهان؛ فسيمكننا هذا من اجتناب الاضطراب المستمر وينزل علينا السكينة ويجعلنا فى حالة من الرضا. هذا هو محور "رسالة فى الانفعالات".(١٣) ولأن رسالة الانفعالات تريد تحقيق هذا الأمر فإننا بالضرورة ندرك أن ديكارت يسعى إلى رسم معالم الأخلاق النهائية العلمية وليس الأخلاق الوقتية فقط.

يخصص عطية للأخلاق النهائية عنوانا خاصا اعتمد فيه على قراءة ل دينس كمبوتشنر يؤكد فيها أن كتاب الانفعالات لديكارت اختبار حقيقي لنظام الفكر الديكارتى، وكيفية انتقاله من الميتافيزيقا إلى الأخلاق. وبهذا المعنى نتجاوز حقا مقولة الأخلاق الوقتية لمقولة أخرى أعمق وأبعد هي الأخلاق النهائية؛ لأن هذه الأخيرة تعبر بوضوح عن جوهر فلسفة ديكارت نفسها التي جعلت منذ البدء الميتافيزيقا جذورها ومن الأخلاق العليا آخر ثمراتها. وكأن فلسفة ديكارت رغم تشعبها وتنوع مسائلها ليست في الأخير إلا فلسفة في الأخلاق فقط، أي إن المشروع الديكارتي في جوهره ومنتهاه ليس إلا مشروعا في فلسفة الأخلاق وأن كل المسائل التي خاضها في الأثناء سواء كانت مسائل ميتافيزيقية أو علمية رياضية وطبيعية ليست إلا وسائل ومراحل ضرورية لبناء الفكرة الأخلاقية التي تعبّر عن صورة الإنسان كما وضعها ديكارت ووفق فكرة الثنائية أي ثنائية الجوهر المفكر والجوهر الممتد التي ستعرف اتحادها في تأملات ديكارت الأخيرة.

بهذه القراءة يوجز عطية تصوره عن ديكارت والسؤال الأخلاقي عنده.

إن هذه القراءة تجعلنا في مواجهة سؤال مهم جدا يتعلق بطبيعة الفلسفة الديكارتية وجوهرها. هل هي فلسفة الكوجيتو كما تصرح التأملات ورحلة الشك وطريقة المنهج أم أن جوهر الفلسفة عنده يعود إلى الانفعالات. فإذا كان المشروع الفلسفي انبنى على أساس الكوجيتو لبناء عقلانية جديدة وحديثة فإن هذا المشروع في حركته انتهى إلى نظرة أخرى للعقل بناء على نظرة أعمق للإنسان تقول بالانفعال هذه المرة. وكأن ديكارت يمهد السبيل لسبينوزا الذي سيعيد بناء النسق الفلسفي على أساس الرغبة والانفعال وليس على أساس العقل والكوجيتو. وهذا لا يعني انحسار العقل في التوجه الديكارتي وإنما يعني أن فعل العقلانية لا يسير إلا من خلال قوة الانفعال البشرية فالعقل في تفاعل دائم معها ولا قدرة له على الانفصال عنها مهما أوتي من قوة الإرادة والاستقلالية. "ومن يسلم بالعلاقة المتبادلة بين النفس والبدن يعلم أن هدف الإنسان هو مقاومة الانفعالات الضارة وبلوغ الرضا النفسى (العقلى)، الذى يعتمد على الإرادة، ومن هنا كان للطب مدخل للسعادة. ولما كان مصدر الانفعال كما أوضحنا النفس والبدن فإن السيطرة عليه تكون بالإرادة والجسم معًا"[١٤]. وبهذه الصورة نكون قد رسمنا مع عطية الملامح الكبرى لفلسفة الأخلاق في العصر الحديث والتي وإن عرفت أوجه كمالها النسقي مع هيجل فإنها لا تقدر على مغادرة الفق الكانطي ولا الأساس الديكارتي. ولكن، هل يكتفي عطية بعرض الحداثة الأخلاقية وبيان عناصرها ومآلاتها أم أن قراءته للمسألة الأخلاقية ستتجاوز هذا المجال لتنفتح على مجالات أخرى؟

إن المطلع على كتابات عطية يعلم بوضوح أن عطية لم يكن ملتزما بأي مدرسة فلسفية أو أخلاقية وهي علامة على الطابع الفلسفي الذي توخاه في قراءته للفلسفة

بعيدا عن أشكال الممارسة الأيديولوجية التي نراها غالبا عند أغلب قراء تاريخ الفلسفة. فالقراءة كما مارسها عطية وكما أرادها لنفسه ليست في آخر المطاف إلا تفلسفا في الفلسفة نفسها دون مغادرتها، لأن أيّ شكل من أشكال المغادرة يفسد القراءة نفسها؛ لأنها تنتهي وقتها من كونها فلسفية.

الجينيالوجيا والبدايات:

يختزل عطية رؤيته لنيتشه بموقف لكارل لوفيت يجمع فيه جوهر القول بين هيجل ونيتشه يقول: كارل لوفيت K.Lwett وهو يتابع فكر القرن التاسع عشر في كتابه "من هيجل إلى نيتشه"von Hegel zu Nietzsche أنهما (أي هيجل ونيتشه) ؛ يمثلان الحدين اللذين تحرك بينهما الحدث الأصلي لتاريخ الفكر الألماني في القرن التاسع عشر. هيجل يبدو بعيدا جدا عنا، بينما يبدو نيتشه قريبا منا، هيجل يمثل الاكتمال ونيتشه البداية الجديدة(١٥). وهي البداية التي تضطر الباحث ضرورة إلى العودة إلى البدايات الأولى والتفكير في البدايات كان وراء ميلاد الجينيالوجيا التي مكنتنا بمنهج في القراءة جديد يعيد أمامنا بناء تاريخ الفكرة وتاريخ القيمة بما في ذلك تاريخ العقل وتاريخ الحقيقة. فالأمر ليس كما تصوّره هيجل الذي انتهى في فينومينولوجيا الروح إلى المطلق وإنما في الانتهاء إلى الذرات الأولى التي أنشأت الفكرة وحرّكتها في اتجاه معيّن يعلن في أعماقه بأن معرفة القيمة بما في ذلك الحقيقة لا يكون إلا في الكشف عن أصلها ونسبها (جينيالوجيتها) لأن القيمة التي نقول عنها إنها الحقيقة ليست إلا النقطة الأخيرة التي وصلنا إليها ولا تعني الحق المطلق الذي أقنعنا به هيجل، مع التأكيد بأن وراء كل إيمان بالحقيقة نظرة للقيمة وموقفا من الأخلاق. وهذا هو السبب الذي جعل نيشة يوجه منهجه الجينيالوجي للبحث عن جينيالوجيا الأخلاق؛ لأنه بهذا البحث يبحث عن جينيالوجيا الفلسفة وجينيالوجيا الحقيقة. لأجل هذا يعالج عطية قراءته لفلسفة نيتشه

من هذه الزاوية أي " من فرضية أساسية؛ هي أن فلسفة نيتشه بأكملها محاولة من أجل إعادة تقييم القيم، أو قلب القيم Trans-valuation - وأنها ذات تأثير كبير على كثير من التيارات الفلسفية الحالية، خاصة تيار ما بعد الحداثة "(١٦).

إن تقييم القيم عند نيشة تلتقي مع قراءة القراءة عند عطية، وهذا اللقاء هو الذي جعلنا نقرّ بأن قراءة عطية لتاريخ الفلسفة الغربية من خلال المسألة الأخلاقية أو المعالجة الأخلاقية تكشف لنا عن الفكرة الخفية التي تقود فكرة الفلسفة وفكرة الحقيقة. فالمعالجة للمسألة الأخلاقية لا نجدها في المؤلفات التي يخصصها أصحابها لها فقط وإنما نجدها خصوصا في ثنايا الطرح الفلسفي برمته لأن وراء كل موقف فلسفي من أي مسألة نجد موقفا من القيم عموما ومن الأخلاق خصوصا. وهو المنهج الذي توخاه عطية في متابعته لديكارت وكانط وهيجل. وها هو يلتقي مع نيشة ليؤكد موقفه وقراءته.

يمثل نيتشه نقط الوصل والفصل بين عهدين وفكرين ونمطين في الوجود والتفكير، نقطة اجتمع حولها مَنْ كان قبله ومَنْ أتى بعده، وكأيّ نقطة تستمدّ عظمتها من كون تصور فقدانها يعني تصور فقدان كل شيء لأنها سبب ارتباط كل شيء. فنيشة الذي جعل تاريخ الحقيقة محل استفهام هو الذي أعاد بناء فلسفة القيمة على نحو آخر لأن كل تفكير لا يمكن له بأيّ صورة من الصور أن يستغني عن القيمة حتى وإن رفضها؛ لأن رفضها أو قبولها واحد في الأخير لأن كل النتائج رهينة لها وملتصقة بها. ويستشهد هيدجر بخاطرة دوَّنها نيتشه عام ١٨٨٥ في "إرادة القوة" وهي الحكمة رقم ٤٩٣ والتي يقول فيها: " إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه. إن قيمة الحياة هي الشئ الحاسم في نهاية الأمر"(١٧). وهذا يفيدنا كثيرا إذا علمنا أن التفلسف ليس حركة لا معنى لها وإنما هي حركة حية تصبو إلى معرفة الحياة أكثر حتى نحسن البقاء فيها خلافا لباقي الكائنات الحية التي تريد البقاء فقط. وحسن

البقاء هو قيمة ذاتها التي نبحث عنها. فليس طلب معرفة الوجود في الفلسفة إلا إيمانا فلسفيا عميقا بالقيمة العظمى التي يحملها هذا الوجود لأجل هذا لعله من الأجدى أن نجعل الفلسفة تنطق بشكل مباشر عن القيمة وليس عن الوجود لتكون القيمة هي سؤالها ومبحثها وليس الوجود كما أخبرنا تاريخ الفلسفة منذ التجربة اليونانية. أي إن الانتقال من الوجود إلى القيمة هو انتقال في جوهر الممارسة الفلسفية، وهو ما عناه عطية في قراءته لنيتشه [ان سؤال الفلسفة مع نيتشه تحول إلى سؤال القيمة ولم يعد سؤال الوجود. يقول عطية: "يقوم عمل نيتشه على إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة، أنه يريد أن يتجاوز الميتافزيقا الغربية كلها بتحويلها إلى جينالوجيا، وهو لم يخف يوما أن فلسفة المعنى والقيم يجب أن تكون نقدية"(١٨). والنقد هو جوهر التفلسف. ومهما كانت صورة النقد وموضوعه فإن الفلسفة لا تكون إلا نقدية وإلا تحولت إلى أيديولوجيا وعقيدة توقف الذهن وتعيث العقل والتفكير. وما المطرقة النيشوية التي مارسها في منهجه الجينيالوجي إلا أحد مظاهر هذا النقد الذي كشف عن سرّ القيمة وعن قيمتها وعن كيفية قيادتها للتفكير وحقائقه التي بناها في كل تاريخه.

يرى عطية أن أحد الحوافز الرئيسية لعمل نيتشه فيما يقول دولوز Deleuze هو كون كانط لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يعرف أن يطرح مشكلته باصطلاحات القيم بينما فلسفة نيتشه، كما نقرأ في أول صفحات كتاب دولوز "نيتشه والفلسفة" تنطلق من الواقعة التالية: أن فلسفة القيم كما يؤسسها ويصورهاهي الإنجاز الحقيقي للنقد"(١٩). يستتبع مفهوم القيمة في رأي دولوز قلبا نقديا، فمن جهة تظهر القيم أو تعطى كمبادئ. تفترض تقويمًا ما قيمًا، تقدر، انطلاقا من الظاهرات لكن من جهة أخرى وبصورة أشد عمقا، إن القيم هي التي تفترض تقويمات، "وجهات نظر، تقديرات" تشتق منها قيمتها. والمشكلة النقدية هي قيمة القيم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، أي مشكلة

خلقها[٢٠]. ويعرض كريستيان ديكام، لما أسماه الانقلاب النيتشوي في دراسته "فلسفة القيم" موضحا الدور الذي لعبه فرويد وماركس ونيتشه في الفكر الحديث وأثر فلسفة نيتشه على نظرية القيم[٢١]. لقد تبين عند عطية أن النقد النيتشوي أثار الغبار على مشكلة القيمة وعلى تاريخ الفلسفة نفسها، ومن ثم فإن صفحة جديدة في تاريخ الفلسفة فتحها نيتشه ولم تغلق بعد، ويرى عطية أننا نستطيع الوقوف على ما أنجزه من مهمته بتحديد توجهاته في كتبه المختلفة كما يعرضها لنا في "هذا هو الإنسان". وهو يرى أن الأخلاقية Morality قد زيفت كل شيء نفسيا حين حولت الحب إلى غيرية"؛بينما يرى أن كل تسوية للحب للحياة الجنسية هو جريمة ضد الحياة[٢٢] ويؤكد لنا على الأساس الذي يقيم عليه الأخلاقية، وهو الحياة، يظهر ذلك في أول مؤلفاته ميلاد التراجيديا The Birth of tragedy؛ فتأكيد قيمة هو أكثر الحقائق ثباتا في العالم والحقيقة[٢٣]. ومن هنا يبرز العنصر الديونيسوسي ويعلن عنه مقابل العنصر الأبولوني. يقول في الفقرة الرابعة بزهو المنتصر "دعوني أؤكد نجاحي على ما تم خلال الأعوام الألفين التي عارضت الطبيعة وحطت من قدر الإنسانية، إن تأكيد الحياة، هو الذي ينهض برفعة البشرية وتهيئة حياة خصبة مليئة بالوفرة[٢٤]. وبهذا الاتجاه الجديد في التفكير دشنت الفلسفة دخولها لما بعد الحداثة ونقد الحداثة. أليس هذا ما أقره الفلاسفة المعاصرون الذين أعادوا النظر في مسائل الفلسفة من خلال إعادة النظر في مسائل الوجود والقيمة، ويوجز عطية هذا الاهتمام الكبير بنيتشه بقوله: " لقد استقطبت فلسفة نيتشه الجدل الجاري اليوم بين الفلاسفة المعاصرين حول العقلانية واللاعقلانية، الحداثة وما بعد الحداثة، حيث يضعه هابرماس في مفترق طرق ما بعد الحداثة وكذلك جياني فاتيمو في نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة ومقابل ذلك يجعله البعض ضد النزعة الإنسانية وممثلا لـ"فلسفة موت الإنسان" . وقد مارست فلسفته تأثيرها الكبير

على من تشغل كتاباتهم الصدارة في عالم الفلسفة اليوم من الفلاسفة الفرنسيين: ميشيل فوكو M.Foucault الذي يؤكد أن التعرف على نيتشه وهيدجر كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته.. فهو الذي غلب على توجهه الفلسفي. وقد قدم عنه عدة دراسات ويقر جيل دولوز G.Deleuze وهو من الذين استوعبوا نيتشه – وقدم عنه دراسات عديدة – بأن استلهام نيتشه حاضر بالفعل لدى فوكو"(٢٥)

وهذه شهادات صريحة على فاعلية نيتشه في الفكر المعاصر بمختلف اتجاهاته.

إن الجينيالوجيا إذن وإن مارست نقدها ضد الميتافيزيقا وفكرة الحقيقة من جهة، وإن استعادت مسألة القيمة وقيمتها كمسألة متفردة ومتحكمة في فعل التفكير نفسه من جهة أخرى، فإنها بهذا المعنى تكون المحرك الخفي للمسألة الأخلاقية خصوصا ومسألة القيمة عموما، فالجينيالوجيا وحسب تعبير عطية: " تتلخص الفكرة الأساسية للجينالوجيا عند نيتشه فى كتابه "إرادة القوة" بأن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات، ولا توجد هناك، على الإطلاق أية ظاهرة فى حد ذاتها، وقياسًا على هذا المنظور الجديد تصير جميع الأفكار والحقائق والقيم الأخلاقية مجرد نواتج لتأويلات الفلاسفة. تلك التأويلات التى ليست لها أية حدود إلا تلك التى يضعها الفلاسفة أنفسهم معنى ذلك أنه ليست ثمة إلا إرادة القوة. مما يتستر وراء كل تأويل ووراء كل معنى ودلالة، وما يشكل "الماهية الصميمة" للوجود وللعالم وللحياة هو فى نهاية المطاف"(٢٦). ويستشهد عطية بقول لفتحي المسكيني يؤكد هذا المعنى بقوله: " ويرى فتحى المسكينى فى مقدمة ترجمته جينالوجيا الأخلاق أن القصد من عنوان الكتاب: إن الجينالوجيا تعنى الكشف عن نشأة الأخلاق التى نعرفها، أى التنقيب عن تلك المصادر السحيقة القدم التى تشكل فى تربتها ذلك النمط الأقدم من الأخلاق، أى ما سماه نيتشه die sittlichkeit der sitte وذلك قبل أن يقع الانحراف اللاحق الذى لوث الوعى البشرى القديم ببث

عدوى الأخلاق التى نعرفها اليوم، والتى بلغت مع الأخلاق المسيحية ذروتها، إلا أنه لايبعد أن تكون قد وجدت فى الأخلاق السقراطية والأفلاطونية اليونانية وافدا عميقا لها، وبعامة فى أخلاق الكاهن مهما كان زيه أو اسمه أو لغته "(٢٧).

ألا تكون الأخلاق في الأخير المسألة التي تحرك كل المسائل؟ ألا تكون القيمة هي الفكرة المحركة لكل الأفكار؟ ألا تكون السياسة هي الفكرة الكامنة وراء كل هذا باعتبار أن القيمة عموما والأخلاق خصوصا هي السلطة التي يعود إليها أمر كل شيء إقرارا ورفضا. فالتمييز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد عند نيتشه دليل على عمق السلطة الأخلاقية التي تحكم كل شيء بل وتميز بين البشر سادة وعبيدا. فكأن كل قول في الفلسفة أو الميتافيزيقا أو الحقيقة ليس إلا قولا في السلطة. وليست السلطة في الأخير إلا حكما أخلاقيا أو قيميا على أفعال البشر لقيادتهم أو تحريرهم. فلا سبيل إذن لفهم ما يجري في عالم الإنسان خارج فكرة السلطة وفكرة القيمة باعتبار أن القيمة سلطة في حد ذاتها.

الأمر بيّن الآن حسب عطية في قراءته للأخلاق بوصفها مسألة تسكن جوهر الممارسة الفلسفية من جهة ولكونها وبوصفها مسألة سياسية تسكنها فكرة السلطة بكل معانيها. وبما أن الأمر على هذه الشاكلة، فإن النظر في تاريخ الفلسفة لا يخرج عن كونها تاريخا للسلطة والقوى التي تحركها. وكأننا نستعيد سلطة العقل الإغريقي الذي تشكّل بوصفه عقلا داخل المدينة لا ينظر إلى الإنسان إلا من جهة كونه "حيوانا سياسيا" وأن " الإنسان مدنيّ بالطبع".

الوجود الإنساني وجود سياسي مدني بالضرورة، ومن ثم فإن المسألة الأخلاقية ليست إلا مسألة مدنية في جوهرها. وبالتالي فإن سؤال القيمة لا يخرج عن كونه سؤالا في السياسة أو سؤالا في التدبير المدني.

إن الإقرار بهذا الموقف في كتابة تاريخ الفلسفة عموما وتاريخ فلسفة الأخلاق خصوصا وربط جميع ذلك بالمسألة السياسية يجعلنا في مواجهة أمرين حسب عطية: أولهما قراءة عطية للمسألة الأخلاقية عند المسلمين وقراءته للمسألة الأخلاقية الراهنة أو ما يسميها عطية " بالفكر الأخلاقي الجديد ".

الأخلاق الراهنة أو الفكر الأخلاقي الجديد:

تنوعت كتابات عطية في مسألة الأخلاق الجديدة ولامست أبعادًا مختلفة ومتنوعة جدا. تناول الأخلاق النسوية باعتبارها أخلاق العناية وبوصفها الموضوع الأهم اليوم في الكتابات الأخلاقية المعاصرة. تناول هذه الأخلاق باعتبارها تقوم على أساس ميزة عدم إهمال العمل المتعلق بالعناية بالناس، وعدم السماح بتفسير الأخلاق على أنها شيء مثالي وغير عملي، فالعناية هي قيمة وممارسة على حد سواء. وهي أيضا قد طورت كنظرية أخلاقية ذات صلة وثيقة، ليس فقط بما يسمى بالنطاق الخاص بالأسرة والصداقة، إنما أيضًا بممارسة الطب والقانون والحياة السياسية وتنظيم المجتمع والحرب والعلاقات الدولية.

إن آفاق التقدم والازدهار الإنساني تعتمد جوهريًا على أن يتلقى من يحتاج إلى العناية، العناية التي يحتاج إليها وتشدد على القوة الأخلاقية لمسؤولية الاستجابة لاحتياجات من يعتمدون علينا. ويؤكد عطية على أن "أخلاق العناية" تقدّر الانفعال ولا ترفضه، إنها ترى الانفعالات مثل التعاطف والتقمص العاطفي Empathy والحساسية والتجاوب Responsiveness نوعًا من الانفعالات الأخلاقية التي تحتاج إلى الصقل، ليس فقط كي تساعد في ترسيخ أوامر العقل بل أيضًا لتؤكد بشكل أفضل ما توصي به الأخلاق. وهذا لا يعني أن الانفعالات الصرفة يمكن أن تكون

مرشدًا للسلوك الأخلاقي، فالانفعالات تحتاج إلى التأمل فيها وتثقيفها، لكن من وجهة نظر العناية، فإن الأبحاث الأخلاقية التي تعتمد كليا على العقل أو الاستنباطات العقلية أو الحسابات تعتبر ناقصة.

إن أخلاق العناية ليست نوعًا من أخلاق الفضيلة. فأخلاق الفضيلة تركز بصورة خاصة على الصفات الشخصية في الأفراد، بينما تنشغل أخلاق العناية بالعلاقات الاعتنائية. حيث تحتل العلاقات الاعتنائية المرتبة الأولى في أخلاق العناية. هكذا تكون أخلاق العناية أو الأخلاق النسوية أخلاقا فاعلة في الواقع الفردي بعيدة عن مبدأ ما يجب أن يكون، وإنما على فعل الرعاية الواقعية للمحيط الذي تعيش فيه وفق مقتضياته الفعلية وليس وفق قواعد ومبادئ أخلاقية متعالية. ومن أهم الكتابات في هذا السياق يذكر عطية بعض الأمثلة المهمة التي تركت أثرها في هذا الصنف من فلسفة الأخلاق ومن أهمها يذكر المقالة الرائدة "التفكير الأمومي" Maternal Thinking التي كتبتها الفيلسوفة سارة رديك ونشرت في العام ١٩٨٠ . وفيها اعتنت رديك بالممارسة العنائية للأمومة والتفكير الخاص والمميز الذي يصدر عنها والمعايير والقيم التي يمكن استشفافها منها[٢٨]، ويذكر عطية بحثا آخر يبدو أهم من حيث التناول والعمق وهو كتاب جيليجان Carol Gilligan في العام ١٩٨٢ "بصوت مختلف" In a Different Voice التي درست فيه الدوافع الحقيقية لتطوير أخلاق العناية، وتساءلت خصوصا في كيفية تفكير الرجال والنساء الذين ترعرعوا في ظل النظام البطريركي [الأبوى] في الواقع بالأخلاق أو عما إذا كان المركز الاجتماعي له أو ليس له أهمية أكبر من الجنس بمدى التأثير على تفكير كهذا، أو عما إذا كانت النساء اللواتي يتقدمن مهنيًا يتعلمن أن يفكرن كالرجال. وبعد عامين، قدم كتاب نيل نودينج Nel Noddings "العناية" Caring (١٩٨٤)، تحليلًا فينومينولوجيا أعمق من سابقه لمضمون نشاطات العناية.

لقد درست نورينج فضائل الانتباه الدقيق إلى مشاعر وحاجيات الآخرين والتعانق العاطفي مع واقع الآخر الذي هو الهدف المركزي للعناية. ومجموعات الدراسات، "النساء والنظرية الأخلاقية" Women and Moral Theory (١٩٨٧)، التي حررتها إيفا كيتاي وديانا مايرز "العلم والأخلاق والنظرية النسائية" Science, Morality and Feminist Theory ساهمت بصورة مهمة في تعزيز وتطوير أخلاق العناية. وعمل أنيت باير المهم عن "الثقة وتقديرها لأخلاق هيوم كسلف للأخلاق النسائية" أضاف دعمًا أقوى إلى النظرة الجديدة عن العناية. والعديد من المقالات والكتب ساهمت في هذا النقاش وازداد العدد بسرعة في أثناء وبعد التسعينيات من القرن العشرين. ليفسح لأخلاق العناية الآن موقعا مركزيا[٢٩].

بهذا المعنى تعبّر الأخلاق النسوية أو أخلاق العناية على بعد جديد آخر من أبعاد العلاقات البشرية في تنوعها وهذا ثراء لم تعرفه فلسفة الأخلاق سابقا.

الأخلاقيات الطبية:

اعتنى عطية بهذا الصنف الجديد في البحوث المتصلة بالأخلاق وبحث في أبعادها باعتبارها من المسائل الجديدة التي جلبت انتباه ليس الفلاسفة فحسب وإنما المجتمع الدولي ورجالات القانون والسياسة، ولا أدل على ذلك من ظهور **الإعلان العالمي لأخلاقيات البيولوجيا وحقوق الإنسان لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة** الذي صدر عن المؤتمر العام لليونسكو في ١٩ أكتوبر٢٠٠٥و يعالج هذا الإعلان القضايا الأخلاقية التي يطرحها الطب وعلوم الحياة والتكنولوجيا المرتبطة بها في تطبيقاتها على البشر، مع مراعاة أبعادها الاجتماعية والقانونية والبيئية. وموجه إلى الدول، ويوفر الإعلان للأفراد والجماعات والمجتمعات المحلية والمؤسسات

والشركات، العامة منها والخاصة، حسب مقتضي الحال، إرشادات يهتدون بها فيما يتخذونه من قرارات ويتبعونه من ممارسات(٣٠).

حاول عطية النظر في تفاصيل هذا المنحى الجديد وفي دقائقه من وجهات نظر متعددة محاولًا في الوقت نفسه بناء تصور متكامل عن هذا الشكل للجديد للأخلاقيات الحديثة وهي وإن كانت مرتبطة بشكل من أشكال الممارسات المهنية فإنها مرتبطة بحقيقة الإنسان وكرامته. فالطبيب وإن كان المسؤول عن حياة مريضه وسلامته من خلال تدخله الطبي أو العلاجي فإن تساؤلات عديدة غيرت هذا التصور وحصرت دور الطبيب في المهمة الاستشارية وجعلت القرار يعود إلى المريض أو من يقوم بأمره ويتولى شأنه. ولا يخفى على أحد أن هذا التحول في النظر والموقف مرتبط بما يحدث في أوروبا من تحولات في السياسة والاقتصاد من جهة وتطور في الوعي بالمسؤوليات في مجتمع ليبرالي يؤمن بالفردية والحرية وقيمة المسؤولية.

إن الأخلاق الطبية والأخلاق النسوية وغيرها من المسائل الجديدة التي أثارتها فلسفات الأخلاق المعاصرة تعيّن بوضوح أن الفلاسفة المعاصرين شغلتهم مسائل جديدة لم تعرفها الفلسفات القديمة والحديثة. إن الفلسفة المعاصرة وبعبارة أخرى إن فلسفات ما بعد الحداثة تعلن استئناف النظر من جديد في سؤال الإنسان.

إن سؤال الإنسان أو من الإنسان صار سؤالا حارقا اليوم؛ لأن مقتضيات النظر المعاصرة تختلف نوعيا عن مقتضيات النظر القديمة والحداثة. فالبحوث البيولوجية الجديدة واكتشافاتها في علوم الوراثة والجينات والهندسة الوراثية وغيرها...وفرت عناصر جديدة لإعادة التفكير في سؤال الإنسان. فالأصل في الإنسان والتدخل في تركيبته وتغيير ملامحه بل وبرمجته وتحويله واختيار جنسه وشكله وربما أسلوب نظره

وتفكيره... مظاهر جديدة وأدوات كبرى صارت بيد الإنسان تتحكم في واقع الإنسان ومصيره. لا شك أن للفلسفة المعاصرة دورها وقولها في هذا الوضع الجديد المؤذن بنهاية الإنسان القديم وبداية الإنسان الجديد. وهذا يعني أن الأخلاقيات القديمة والنظريات الكبرى الدينية والفلسفية لم تعد تحمل أدوات الفعل في الواقع المعاصر. ومن ثم وجب على الفلسفة أن تغير منهج نظرها ومبادئها ومسلَّماتها وإعادة بناء تصوراتها وقيمها. وإذا كانت الفلسفة المعاصرة ذات وجوه متعددة ومتنوعة فإن معالجتها لفلسفة الأخلاق عرفت توجهات جديدة ضرورة. يستند عطية على قول **لكارل – اتوابل فى كتابه الذي صدرت ترجمته عن جامعة ليل الفرنسية ١٩٨٧ "الأخلاق فى عصر العلم"** ليبيّن لنا أن العلم والتقنية يقودان فى الواقع إلى توحيد المجتمع المعولم، كما يقودان إلى حاجة أكبر للمسؤولية. فقد بلغت النتائج التكنولوجية للعلم مدى عالميًّا، وهى تطالب ببعث أخلاقي وليس فى وسع أية أخلاق خاصة ناجمة عن جماعة اجتماعية محددة أن تنظم مسائل بمثل هذا الاتساع وأن تجيب عن مشكلة عولمة الاقتصاد والتقنية. يقول إن مهمة تحديد أساس لأخلاق نظرية لما بعد الحداثة تبدو أحيانا مهمة يائسة، وأن الأسس التى تقوم عليها صعبة عسيرة. مهمة التأسيس هذه تبدو بطبيعتها أصعب غرض لعصرنا". ويتساءل إذا كان التأسيس يعنى أن نجلب للأشياء المعطاة هنا – الآن مبدأ معقولية ومسوغا، فكيف ننهض بمثل هذا العمل، وكيف نرقى لنبلغ فكرة التأسيس الأخلاقي النظرى؟ إن الهوَّة بين الطلب الأخلاقي النظري الملح، والعمل التأسيسي الحقيقي لهذه الأخلاق، هي المفارقة"(٣١). ويبدو أن تجاوزها هو عمق المشروع المعاصر ورهانه. وهذا ما خصص له عطية جزءًا مهما كبيرا في بحوثه، وحاول تعميق النظر في كلياته وجزئياته فالباحث في فلسفة الأخلاق لا تكفيه اليراء السطحية التي تحيط بالمسألة، وعطية من الفلاسفة الباحثين الذين راهنوا على الفلسفة المعاصرة كثيرا رغم أن عنايته

لم تتوقف عندهم بل شملت كل فلاسفة الأخلاق ومدارسهم شرقا وغربا قديما وحديثا ومعاصرة. وتجد الأخلاق المعاصرة في اللغة والتفاهم المشترك والحوار - كما لدى هابرماس أساس الأخلاق - ما دام التواصل يقدم نموذجًا للتخلق، حريص على أن يعمل عبر الحوار القائم على الاحترام المتبادل وغياب العنف، لذا فإن المسألة الأولى التي ينبغي أن توجه الأخلاق النظرية، هي العقلانية التواصلية التي تهدف إلى تفاهم الفاعلين. حيث يظهر فيها الفعل العملي مرتبطا ارتباطا وثيقا بتحليل اللغة تحليلا فلسفيا يرتبط بالبحث اللساني[٣٢]. وإذا كانت جذور فلسفة التواصل تعود إلى الفيلسوف الألماني فريجه وإلى أعمال فيتجنشتاين فإن ما ذهب إليه هابرماس يعتبر تحولا نوعيا في النظرية التواصلية نفسها، خاصة وأنه جمع الأخلاق والتواصل، فالعقل التواصلي بوصفه قدرة بين الأشخاص تعمل وفق قواعد حيادية، فهو يرجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب الذي يتيح بلوغ مجال الأخلاق النظرية.

في هذا السياق المعاصر تتنوع فلسفات الأخلاق وتتعدد تعدد المقاربات وليس تعدد المسائل والمواضيع، ذلك أن تعقد حضور الإنسان المعاصر في العالم جعل المقاربات قاصرة في إحاطتها وفهمها رغم أنها تقترح تأويلات متنوعة من جهات مختلفة تسعى جميعها أن ترسم صورة متكاملة عن الإنسان اليوم. فالأيديولوجيا والعلوم والفلسفات والدين والسياسات جميعها جعلت وضع الإنسان اليوم متأزما ومغايرا لوضعه الذي كان عليه حديثا وقديما. وقد حرص عطية على الإحاطة بمختلف المقاربات التي تناولت القيم الإنسانية وبحثت عن أسسها وأصولها سعيا منه إلى تقديم قراءة متكاملة عن المدارس الفلسفية التي اعتنت بسؤال الإنسان اليوم. لقد تناول في عدد من المذاهب التي قدمها الفلاسفة المعاصرون مثل: مذهب الرغبة عند جيل دولوز، والسعادة عند مزراحي، والأخلاق النظرية للتعالي عند لفيناس، وأخلاق الحوار عند كارل - أوتوابل، وأخلاق

التواصل عند هابرماس، وأخلاق الحضارة التقنية عند هانز يوناس، وأخلاق الجمال عند ميشيل فوكو، وأخلاق العدالة والإنصاف عند جون رولز[٣٣]. ومهما كان هذا الاختلاف وهذا التنوع فإن عطية حرص بقراءته هذه على الوقوف على أصول هذه القراءات وغاياتها، وانتهى في الأخير إلى تجاوز الدراسات النظري للأخلاق النظرية ليهتم بنفس العمق بتوجه أخر شغل الفكر الفلسفي المعاصر هو الأخلاق النظرية التطبيقية التي استقرأ مواقعها وحاول تحليلها بنفس الدقة والعمق. فالفلسفة التطبيقية Applied philosophy التي تتكون من المحاولات التى بدأت فى الظهور فى خمسينيات وستينيات القرن العشرين للتعامل مع أخلاقيات الحياة الفعلية والمشكلات الاجتماعية والسياسية التى درجت البحوث الأكاديمية على تجاهلها فيما بين الحربين العالميتين كشفت على أهمية هذه المسائل وضرورة معالجتها فلسفيا، مثل بقية مسائل الفلسفة التقليدية خاصة وأنها تركز على قيمة الحياة الإنسانية والحياة غير الإنسانية والصراعات الدائرة بين مختلف الادعاءات الأخلاقية. وتعتني أكثر بتعريف الحياة الإنسانية وقيمتها ومعناها مركز المناظرات المحتدمة حول الإجهاض والقتل الرحيم والتكاثر الصناعى وهندسة الجينات وقياس نوعية الحياة وندرة الموارد الطبيعية... ولا شك أن سؤال القيم حاضر جدا وعلى الفلسفة أن تقول قولها فيها مثل بقية الأقوال السياسية والدينية بل وأن تقول قولها في الأقوال السياسية والدينية نفسها أيضا. ولعل هذا الفعل هو الذي جعلها فلسفة نظرية تطبيقية في الآن نفسه. وهو ما جعل الأسئلة المتعلقة بالحياة وقيمتها ذات أهمية لـ "الأخلاقيات البيولوجية "bioethics"، التى هى فى هذه الآونة المنطقة الأكثر تقدما فى الفلسفة التطبيقية. ويتضمن أحد المجالات البارزة فى الدراسة "أخلاقيات المحترفين" و"أخلاقيات المال والأعمال" و"الاختبار النقدى" أو البحث النقدى للقضايا والأسئلة المتعلقة بالحرب والمجاعات والتلوث والكوارث الأخرى التى هى من صنع الإنسان أو

الكوارث الطبيعية والصراعات بين المصالح الأساسية. بالإضافة إلى أن ممارسات مثل التفرقة العنصرية والعقوبات الاقتصادية والرقابة، قد تبلورت وأصبحت واضحة من خلال المناظرات السياسية الأخلاقية(٣٤). وفي هذا إبراز للدور الجديد الذي صار على فلسفات الأخلاق إنجازه. إنها أمام قضايا جديدة لم يعرفها الإنسان قديما وأمام وضعيات جديدة ومحرجة تهدد صورة حياة الإنسان الأولى خاصة تلك المتعلقة بقضايا البيوايتيقا(٣٥). على الرغم من الاختلافات الكبيرة في تحديد طبيعة هذا المصطلح(٣٦) فإن العناية الفلسفية بها واحدة باعتبارها تعيد النظر في مسألة الحياة الإنسانية. وقد رأى عطية أن التعريف الذى تقترحه جاكلين روس يساعدنا كثيرا في أن نحدد الميادين التى تضمها أخلاقيات الحياة والطب، اعتمادًا على كل من جان برنار وهانز يوناس على النحو التالى: إنها قضية المسؤولية ونداء مبدأ المسؤولية، فالبيوايتيكا هى مشروع مسؤولية لما يمكن أن نطلق عليه "السيطرة على السيطرة" أو "السلطة على السلطة" وسط دوائر ميادين أساسية ثلاثة، هى: السيطرة على الإنجاب، والسيطرة على الوراثة، السلطة على العلاجات العصبية. ويؤكد بول ريكور أن سلطة السلطة مطلوبة جدًا بمقدار ما يتصل الأمر بقاعدتنا الحيوية. ونحن مسؤولون عن ذلك مسؤولية تامة(٣٧).

خاتمة

إن عناية عطية بفلسفات الأخلاق وقراءته لها قديما وحديثا ومعاصرة تكشف عن روح استقرائية وتحليلية عميقة للغاية. وإني وإن حاولت استقراء بعض مظاهرها الغربية المتنوعة والمتعددة في الزمان والمكان، فإن جانبا آخر في أعمال عطية غاب في دراستي الموجزة هذه وتتعلق بقراءة عطية لفلسفات الأخلاق عند المسلمين وهو جانب في غاية من الأهمية، ذلك أن عطية أنجز بحوثًا عديدة وألَّف كتبًا عديدة في هذا الغرض أظهر فيها جانبا آخر من جوانب قراءته لتاريخ الفلسفة عموما وللفلسفة الأخلاقية خصوصا. فإلى جانب تحقيقه لكتاب السعادة والإسعاد للعامري الذي عالج فيه أحد المؤلَّفات الكبرى عند المسلمين نجد عطية يثير مسائل مهمة جدا متصلة بفلسفات الأخلاق عند المسلمين. بعضها متصل بقراءة المسلمين للتراث الإريقي وبعضها الآخر يثير المسألة الأخلاقية نفسها، ويكفينا الإشارة إلى مؤلفه الخطاب الأخلاقي العربي المعاصر لمعرفة المسائل التي عالجها مثل الأخلاق القرآنية والأخلاق الاجتماعية والأخلاق الفلسفية الإسلامية والأخلاق الوضعية عند زكي نجيب محمود والأخلاق الوجودية والأخلاق القومية والأخلاق المثالية وراهن الأخلاق العربية وغيرها...

وإذا خصصنا دراستنا لكشف منهج القراءة عند عطية وأسلوبه في تحليله لفلسفات الأخلاق فإن هذا لا يعني أن هذا الجانب هو الجانب الوحيد الذي اشتغل عليه عطية، وإنما يعني أنه الجانب الأهم باعتباره الباب الذي دخل من خلاله عطية إلى تاريخ الفلسفة. ففلسفة الأخلاق باعتبارها خلاصة كل فلسفة وغايتها فإنها تكشف عن نظرة عميقة لتنوع المدارس الفلسفية وتعددها في تاريخ الفلسفة اليونانية والغربية والإسلامية. فوراء كل نسق فلسفية ورؤيا فلسفية توجد رؤية أخلاقية موجهة ومحددة،

وهذا ما عمل عطية على كشفه في قراءته. ونرجو أن تسمح لنا الظروف لإنجاز دراسة خاصة بقراءة عطية لتاريخ الفلسفة بشكل عام من جهة وقراءتها للفلسفة العربية الإسلامية بشكل خاص دون أن نغفل عن الجانب الأهم في شخصية عطية، ألا وهو إحاطته بواقع الفلسفة العربية اليوم واشتغاله عليها والمشاركة في عرضها وتحليلها بل ونشر أعمالها والتعريف بها. وهذا وحده كافٍ لكشف جوهر شخصية فيلسوفنا وصديقنا العزيز الدكتور أحمد الحليم عطية سفير الفلسفة في جميع الأقطار العربية وجامعاتها.

الهوامـش

١- راجع عطية في مقالته عن الأخلاق الهيجلية التي نشرها فى المجلة الفلسفية العربية، المجلد الثانى، العدد الثانى، عمان، الأردن، يناير ١٩٩٣ .يقول فيها: "تنتمى فلسفة كانط الأخلاقية للمرحلة النقدية التى تمثل فلسفته الناضجة، حيث قدم لنا ثلاثة مؤلفات تكون مذهبه الأخلاقى، هى: "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " ٧٨٥ أم الذى جعله بمثابة تمهيد لنقد العقل العملى كتابه الرئيسى فى الأخلاق، الذى نشر ١٨٨٧ وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق"، الذى هدف منه إلى بيان الأخلاق العملية، وقد انقسم هذا الأخير إلى قسمين: نظرية القانون ونظرية الفضيلة". ولا يخفى علينا أن هذه الكتب المركزية التي عرض فيها كانط فلسفته الأخلاقية ليست إلا استتباعا لما وصل إليه من نتائج في كتبه النقدية الكبرى.

٢- يقول عطية: " ومن هذا التفسير لمفهوم الخير المطلق يستنتج كانط ثلاث مصادرات فى العقل العملى، وهى: خلود النفس، وجود الله، وحرية الإرادة. ويرى أن وجود الله وخلود النفس فرضيتان مسموح بهما بالنسبة للفلسفة النظرية لكنهما ضروريتان بالنسبة للفلسفة العملية، وهما لا يشكلان بالتالى موضوعا للعلم بل موضوعا للإيمان العقلى، ودور هذا الإيمان لا يقل عن دور العلم، بل يفوقه لأنه يمنحنا السعادة " الأخلاق الهيقلية في كتابه: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى ص١١٠، دار الثقافة العربية القاهرة ٢٠٠٦

٣- راجع: اميل بوترو: فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧١- القسم الثالث، أخلاق كانط ص ٣٩٤.

٤- أحمد عبد الحليم عطية في مقالته عن الأخلاق الهيجلية التي نشرهافى المجلة الفلسفية العربية، المجلد الثانى، العدد الثانى، عمان، الأردن، يناير ١٩٩٣

٥- راجع روسكا، المرجع السابق، ص ١٧، ١٨ وراجع عرض د. حسن حنفى لكتاب كانط: "الدين فى حدود العقل وحده" قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى القاهرة ط ٣، ١٩٨٨ ص ١١٧

٦- أحمد عبد الحليم عطية: "الأخلاق الهيقلية في كتابه: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى ص١١٢، دار الثقافة العربية القاهرة ٢٠٠٦

٧- المصدر نفسه ص ١١٤

٨- هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة ص ٣٩٤

٩- أحمد عبد الحليم عطية: "الأخلاق الهيقلية في كتابه: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى ص١٢١، دار الثقافة العربية القاهرة ٢٠٠٦

١٠- د. عثمان أمين: تعليق على مبادئ الفلسفة، ص ٣٣ هـ ا

١١- أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر المعاصر دار الثقافة العربية ٢٠١٤ ص ٧١

١٢- أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر المعاصر دار الثقافة العربية ٢٠١٤ ص ٧١

١٣- المصدر نفسه ص ٧٣

١٤- المصدر نفسه ص: ٧٦

١٥- كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه، التفجر الثوري في فكر القرن التاسع عشر، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق ١٩٩٨ ص٨، ص٢٣١

١٦- عطية: المصدر نفسه ص ١٠٢

١٧- عطية: المصدر نفسه ص: ١٠٦

١٨- المصدر نفسه ص: ١٠٧

١٩- عطية المصدر نفسه والصفحة نفسها. راجع أيضا Gilles Deleuze , Nietzsch et philosophy نقلا عن الترجمة العربية لأسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣ ص٥.

٢٠- جيل دولوز المصدر السابق، نفس الموضع.

٢١- كريستيان ديكام: فلسفة القيم، ترجمة على مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد التاسع ص٨٣-٩٧.

٢٢- Nietzsche: Ecce Home preface 19. أنظر أيضا الترجمة العربية ص١٠.

٢٣- Ibid., p.862 انظر الترجمة العربية ص ٦٣: ٦٥

٢٤- Ibid., p.867

٢٥- عطية المصدر نفسه ص:١٠٢. راحع أيضا: هاشم صالح: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي، مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد ٨٩، ص٢٢٧ ومابعدها. وهابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٥،

الولوج إلى ما بعد الحداثة، نيتشه، مفترق الطرق، الفصل الرابع ص١٣٧-١٧٠ وجياني فاتيمو: نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٨ ص١٨٤-١٩١. ويحسن العودة إلى نقد عبد الرزاق الداوي: في الفصل الذي خصصه لـ "نيتشه" ونقد النزعة الإنسانية كأخلاق وميتافيزيقا"هذا الاتجاه المضاد للنزعة الإنسانية لدى نيتشه، الداوي: فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت١٩٩٢. (ص٩). (وردت هذه الإضافات على هامش دراسة عطية لنيتشه في نفس المصدر).

٢٦- عطية: المصدر نفسه ص: ١٢٥

٢٧- مقدمة ترجمة فتحى المسكينى كتاب نيتشه "جينالوجيا الأخلاق" المركز الوطنى للترجمة، تونس، ٢٠١٠، سنشير إلى أرقام صفحات الاستشهاد داخل المتن. أورده عطية في المصدر نفسه والصفحة نفسه من كتابه.

٢٨- عطية: قراءات في الأخلاقيات الراهنة. دار الثقافة العربية.القاهرة ٢٠١٠، ص:٢٣٧.

٢٩- عطية المصدر نفسه ص: ٢٣٩

٣٠- المادة الأولى النقطة الأولى والثانية من الإعلان أورده عطية في نفس الكتاب ص: ١٠٧

٣١- عطية: قراءة في الأخلاقيات الراهنة: ص،٦. راجع دراستنا، الهيرمنيوطيقا الظاهرياتية، التأويل عند ريكور، وكذلك الملف الذى أعدته مجلة أوراق فلسفية، العدد ٨، ديسمبر ٢٠٠٣، والمقالة الرابعة فى هذا الكتاب.

٣٢- المصدر نفسه ص، ٢٣.

٣٣- المصدر نفسه ص، ٢٤.

٣٤- المصدر نفسه ص.٦١. راجع هيتا وماتى هاير: الفلسفة التطبيقية فى منعطف القرن فى كتاب أوليفر ليمان ص ١٦٤ وهما يقدمان مجموعة من الدراسات فى الفلسفة التطبيقية، نشير إليها لمساعدة القارئ فى التعرف على هذه الفلسفة وهى: ا ر. شادويك R. Chadwick موسوعة الأخلاق التطبيقية الصادرة عن المطابع الأكاديمية، سان ديجو ١٩٩٨ أم هايرى M.Hayry: مذهب النفعية الليبرالية والأخلاق التطبيقية، لندن، روتلدج ١٩٩٤ وبى سنجر P. Singer الأخلاق التطبيقية، مطابع جامعة أكسفورد، أكسفورد ١٩٨٠.

٣٥- ظهر هذا المصطلح حديثًا ولا يتجاوز ظهوره عقود ثلاثة، وقد تحدد على يد العالم الأمريكى بوتر R. Potter ليعنى استخدام العلوم البيولوجية من اجل تحسين صفة الحياة. وقد ذاع فى اللغة الفرنسية منذ بداية الثمانينيات، وذلك نتيجة تقدم علم الحياة، ولا يزال النقاش والكتابات حول المصطلح وتحديده مستمرة سواء فى الغرب أو فى الفكر العربى المعاصر. ومن الملاحظ أن البيواثيكا قد انتشرت بهدف تطلع علمى أكثر من كونها منظومة قيم تأملية.

٣٦- البيواثيكا عند بييردى شامب P. D. Champs هى العلم المعيارى للسلوك الإنسانى الذى يمكن قبوله فى مجال الحياة والموت. وهى عند دافيد روى D. Roy دراسة تداخل جملة الشروط التى تقتضيها إدارة مسؤولة للحياة الإنسانية أو الشخص الإنسانى فى إطار أنواع التقدم السريع والمعقد للمعرفة والتقنيات الحيوية الطبيعية. وعند جى دوران هى البحث عن جملة المطالب لاحترام الحياة الإنسانية والشخص وتقدمها فى القطاع الحيوى-الطبى

٣٧- عطية. نفس المصدر ص: ٦٦.

أحمد عبد الحليم عطية

والحضور الغربي في الأخلاق العربية

غيضان السيد علي[*]

قدم الدكتور أحمد عبد الحليم عطية ضمن كتاباته المختلفة أعمالًا فكرية عديدة تناولت الأخلاق في الفكر الفلسفي منذ اليونان وحتى الآن، وقد توزعت هذه الأعمال بين أبحاث مؤلَّفة وأخرى مترجمة، تناول في معظمها الدراسات الأخلاقية عند الفلاسفة المسلمين: أمثال الكندي ويحيي بن عدي وابن سينا والعامري وابن رشد[١] والفلاسفة الغربيين أمثال: أرسطو[٢] وديكارت[٣] وكانط [٤] وهيجل[٥] ونيتشه[٦] وفيورباخ[٧]. كما اهتم بالأخلاق في الفكر المعاصر وهل يمكن أن توجد أخلاق نظرية في عصر ما بعد الحداثة[٨]؛ حيث هذه المفارقة: عالم يسير دون اهتمام بالقضايا الأخلاقية، ومع هذا فهناك حنين وشوق للأخلاق، حيث يظهر هذا في النظريات التي قدمها دولوز عن الرغبة والأخلاق؛ ثم أخلاق الحوار عند كارل اوتوآبل وهابرماس، وتظهر أيضا لدى هانز يوناس فى أخلاق المسئولية، وعند فوكو والأخلاق بوصفها علم جمال للوجود، وجون رولز ونظرية العدالة؛ وأخيرا الأخلاق التطبيقية والطبية والحيوية وأخلاق البيئة[٩]. وقبل أن نعرض للحضور الغربي في الأخلاق العربية قديما وحديثا

---

[*] مدرس الفلسفة الحديثة بآداب بني سويف.

يجب أن ننوه على أن فكرة الحضور والتأثر هذه فكرة طبيعية؛ بل وتقتضيها طبيعة المعرفة والفكر الصحيح، فالمبدعون تمام الإبداع غير موجودين إلا في الخيال.

ويسير أحمد عبدالحليم عطية في ذلك وفق منهج محكم دقيق رسمه لنفسه منذ البداية؛ فقد درس الأخلاق اليونانية والأخلاق العربية الإسلامية والأخلاق عند المحدثين والمعاصرين والأخلاق في الفكر العربي المعاصر وأخلاق ما بعد الحداثة، واهتم أيضًا بالمسافات البينية بين تلك العصور، فوقف أمام لحظات مهمة في تاريخ الأخلاق قد لا يتوقف عندها كثير من الباحثين؛ وأهم هذه اللحظات لحظة انتقال الأخلاق من اليونان إلى العرب المسلمين ويجسد هذه اللحظة جالينوس[١٠] على سبيل المثال، ثم الأخلاق عند بعض الفلاسفة المسلمين وهذا ما يمثل لحظة أخرى توقف فيها أمام رائديْن لم يلقا العناية بجهدهما الأخلاقي من قبل، وهما العامري وابن رشد، ولحظة ثالثة لا تقل أهمية هي الأخلاق الإسلامية من وجهة نظر أوربية[١١].

وهو في هذا ينشد مجاوزة هذا الفصل المشاهد في مجال الأخلاق الذي يتم فيه دراسة الأخلاق الإسلامية باستقلال عن تاريخ الأخلاق أو هذا التغافل من بعض كُتاب الأخلاق الذين يتناسون إسهام الفلاسفة المسلمين في نظرتهم الكلية العامة لفلسفة الأخلاق، هذا إلى جانب هدفه الأسمى وهو تقديم صورة متكاملة لفلسفة الأخلاق عبر تاريخها وصولًا إلى اللحظة الراهنة. دفعنا هذا الجهد لأن نتناول فكرة من بعض أفكاره التي طرحها في بعض مؤلفاته وأبحاثه، وهى رؤيته للحضور الغربي في الأخلاق العربية قديما وحديثا وذلك من خلال نموذج يمثل أكبر قمتين في الفلسفة عموما، أرسطو في العصر القديم وكانط في العصر الحديث قمتا الفكر الفلسفي.

أولا- الحضور الأرسطي في الأخلاق العربية:

لا أحد يستطيع أن ينكر الآثار الأرسطية في الفلسفة العربية الإسلامية بصفة عامة وفي الأخلاق بصفة خاصة، فالحضور الأرسطي واضح أشد ما يكون الوضوح، ولكننا نتساءل مع الدكتور عطية في معرض حديثه عن الأخلاق الأرسطية وامتدادها في الفلسفة الإسلامية.(١٢) لماذا أرسطو اليوم؟

هناك اجابتان تقدمهما إلينا الساحة الفكرية المعاصرة، فيما يرى الدكتور عطية فالأولى قدمها أحمد لطفي السيد حين اقبل على ترجمة كتاب أرسطو" الأخلاق إلى نيقوماخوس "في العشرينيات من القرن العشرين؛ حيث إنه يرى أن فلسفة أرسطو تمثل الفلسفة العربية الإسلامية والباعث على النهضة الأوربية الحديثة، كما أنها قد تعد أنسب الفلسفات بالنسبة لنا في العصر الحالي؛ لاتفاقها مع العقائد القومية والتعاليم الدينية، وهى من جهة ثالثة تمكن من الكشف عن الطبيعة والقدرة على الحكم على القضايا المختلفة، وهو يورد نصًّا من تصدير أحمد لطفي السيد لكتاب الأخلاق إلى نيقوماحوس الذي قام بترجمته(١٣) يوضح فيه أن فلسفة أرسطو بصفة عامة هي الطريق إلى النهضة التي ننشدها، فهي أداة التفكير العلمي الحديث. فهو يريد الجمع بين العلم والدين في تاريخنا الفكري والنهضة الأوربية، لذا يرى أن الطريق الوحيد الخالي من العقبات هو تمكين الفلسفة من بيئاتنا العلمية لتنتج في الذكاء المصري قوة الكشف عن أسرار الطبيعة والاختراعات المتنوعة وصحة الحكم على الأشياء هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على المشاهدة في آنٍ واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطو طاليس؛ ولذلك اعتزم أستاذ الجيل أن ينقل إلى العربية أهم أجزائها(١٤).

أما الإجابة الثانية فيقدمها برتران سان ـ سرنا في كتابه العقل في القرن

العشرين[١٥] الذي ير أن أرسطو كفيلسوف لا نحس به بعيدا عن عصرنا، كما أنه يعده وفوق كل شيء أبو الأخلاقيات وإن الأخلاق وان كانت كلية في التزاماتها القصوى لا تغفل قط عن تفرد الكائنات والظروف[١٦].

وتأتى الأخلاق إلى نيقوماخوس في مقدمة أعمال أرسطو الأخلاقية وفيه تفاصيل مذهبه الأخلاقي، بالإضافه إلى كتابه "الأخلاق الأوديمية " أو "الأخلاق إلى أوديموس "يضاف لهذين العملين الأساسيين كتاب "في الفضائل والرذائل " وهو كتاب أقل أهمية وأصالة وكتاب الأخلاق الكبرى؛ والذي يعد تلخيصا قام به أحد المشائين لأخلاق أرسطو[١٧]. ويعرض الدكتور عطية عرضًا موجزًا للأبواب العشرة التي يتكون منها الأخلاق إلى نيقوماخوس؛ حتى يتسنى له معرفة كيف عرف المترجمون والفلاسفة هذا الكتاب وكيف أثر في كتابتهم الأخلاقية ترجمة وتلخيصا وشرحا وتعليقًا، وهو بذلك يحاول محاولة صريحة تقديم الحضور الغربي ممثلا في الفلسفة الأخلاقية الأرسطية في الفلسفة العربية الإسلامية.

يبدأ الدكتور عطية بعرض جهود الكندي في مجال فلسفة الأخلاق [١٨]. ويرى أن آراءه الأخلاقية لم تحظ إلا باهتمام عدد قليل من الباحثين، وهو اهتمام يأتي غالبا في إطار بحث شامل عن الكندي وفلسفته أو في دراسة عامة في الأخلاق أو في إطار نظريات أخلاقية محددة. ويدخل الدكتور عطية في نقاش جاد مع تلك الأبحاث القليلة التي تناولت فلسفته الأخلاقية والتي ذهبت إلى التأكيد على الجوانب السقراطية والأفلاطونية والرواقية عنده[١٩]. ليذهب إلى القول بأنه بالرغم من تصريحه بأننا لا نستطيع وفق ما تبقى لدينا من مؤلفات الكندي أن تؤكد على تأثره بالأخلاق النيقوماخية، إلا إنه وبعد ظهور بعض رسائل الكندي وطبعها الأمر الذي ألقى أضواءً كثيرة على حواشي فلسفته وأنه لا شك بأن جزءا كبيرا مهما من هذه الفلسفة أرسطي،

ومن هنا أخذ الدكتور عطية ذلك على الباحثين الذين تناولوا أثر كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في العربية ولم يشيروا إلى الكندي وفلسفته الأخلاقية مثل عبد الرحمن بدوي في مقدمة تحقيقه للترجمة العربية للكتاب (٢٠).

أما عن فلسفة الفارابي الأخلاقية، فيرى الدكتور عطية أن الفارابي أول من اهتم بالأخلاق إلى نيقوماخوس من الفلاسفة المسلمين، فقد ألف أول شرح للأخلاق النيقوماخية أو أجزاء منه بالعربية ومع أن هذا الشرح قد فقد في العربية إلا أنه كان ذا أثر مهم في تطور الفكر الأخلاقي اللاحق؛ فعلى سبيل المثال قد أشار ابن باجة في رسالة الوداع إلى شرح الفارابي هذا، كما يظهر هذا الحضور الأرسطي في فصول منتزعة من أقاويل القدماء الذي نشره المستشرق دنلوب ١٩٦١ وأعاد نشره فوزي نجار ١٩٧١ وهذا الكتاب في أحد المخطوطات بأنه "جمل وفصول منتخبة من علم الأخلاق تشمل على اكتساب فضائل النفس والاجتناب عن رذائلها، ويسهب الدكتور عطية كثيرا في بيان الأثر الأرسطي في فلسفة الفارابي الأخلاقية ذاكرًا أمثلة عديدة ومتنوعة ومقارنًا بين النصين، نص الفارابي وشبيهه عند أرسطو(٢١). مما يجعل الحضور الأرسطي في فلسفة الأخلاق عند الفارابي أمرًا ظاهرًا للعيان.

وإذا ما انتقلنا من الحضور الأرسطي في فلسفة الفارابي الأخلاقية إلى ذلك الحضور نفسه ولكن عند تلميذه يحيي بن عدي المولود في أواخر القرن الثالث عشر للهجرة والتاسع الميلادي في مدينة تكريت بالعراق والذي يعد رئيس المدرسة الأرسطوطاليسية في عصره والذي قدم أول كتاب من نوعه، عالج فيه مسائل الأخلاق علي طريقة أرسطو وهو كتاب تهذيب النفس" وإلى هذا الحضور يشير الدكتور عطية كما يشير أيضا إلى تلك الدراسات" التي لاحظت هذا الحضور الأرسطي عند يحيي بن عدي لدى سحبان خليفات محقق رسالة الفارابي "التنبيه على سبيل السعادة " والتي أخذ

يدرس أثرها في اللاحقين وعندما أورد نصوص يحيي بن عدي في "تهذيب النفس " لم يرجعها إلى الفارابي، ولكن أرجعها إلى أرسطو مباشرة، كما يشير إلى هذا الحضور الأرسطي لدى ابن عدي عند الدكتور ناجي التكريتي في دراسته بالإنجليزية عن تهذيب النفس(٢٢).

ويسهب الدكتور عطية في بيان عناية ابن عدي بأخلاق نيقوماخوس، الأمر الذي لا يدع مجالا للشك في ذلك الحضور الأرسطي القوي عنده. ولذلك يأخذ على عبد الرحمن بدوي عدم ذكره لابن عدي ضمن من نقلوا أو تأثروا بكتاب أرسطو" الأخلاق إلى نيقوماخوس "عندما تعرض لهذا في مقدمة تحقيقه لهذا الكتاب الأرسطي(٢٣). وبعدما تناول أثر الأخلاق الأرسطية لدى الكندي والفارابي وابن عدي يتوقف عند فلسفة العامري الأخلاقية والتي كان قد سبق أن خصص لها دراسة مستقلة.

يدافع الدكتور عطية عن العقل العربي الذي عُرف كثيرا وخاصة في الدراسات المعاصرة بأنه عقل لغوي إنشائي (بلاغي) أو كشفي إلهامي (غنوصي) أو نظري مجرد (برهاني) بينما أغفلت هذه الدراسات الجانب العملي ولم تسع إلا نادرا للبحث في العقل السياسي والاجتماعي؛ ومن أجل ذلك عمل على تقديم واحد من أبرز فلاسفة الأخلاق والسياسة في الإسلام والذي يعد كتابه أوضح صورة للفكر والفلسفة العملية. فقد قدم الدكتور عطية في كتابه "دراسات أخلاقية" دراسة وافية عن العامري، تناول فيها مصادر شخصيته القديمة والحديثة وملامحها ثم حقيقة العامري والصور المختلفة له، مؤكدًا على الصورة الأرسطية التي تتضح عند معظم الباحثين والكُتاب الذين درسوا العامري غير متجاهل للصور الأخرى كالأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة أو الفارسية أو الإسلامية، وقد سبق أن قام بتقديم دراسة تحليلية وتحقيق لكتاب "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية " الذي ألفه العامري (٢٤).

كما نجد لدى أستاذنا عرضًا لتلك الاستشهادات التي نقلها العامري عن نيقوماخيا والتي وردت في "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية " مؤكدًا ذلك الحضور الأرسطي الطاغي في فلسفته الأخلاقية، ومع هذا التأكيد الذي يقدمه عطية على أرسطية العامري من خلال كتاباته المختلفة التي اعتمدت على المعلم الأول مباشرة أو تعرضت لمسائل وردت في كتبه أو نسجت على منواله، إلا أنه لا يكتفي بذلك ولكن يذهب إلى الاستشهاد بقول العامري نفسه في حديثه عن مصنفاته في بداية كتابه "الأمد على الأبد "الذي قام بتحقيقه ورناك روسن: بيروت، ١٩٧٩. أنه قدم شروحات على أورجانون أرسطو. وله تفسير كتاب البرهان ووضع شرحًا على كتاب المقولات، كما أن مؤلفاته الميتافيزيقية تشهد على أرسطيته كما يتضح في العناية والدراية وهو اختصار لمذهب أرسطو فيما بعد الطبيعة، كما يشير الدكتور عطية إلى بعض الدراسات التي تشهد على أرسطية العامري ومدى متابعته للمعلم الأول نقلًا وشرحًا وتلخيصًا في المنطق والميتافيزيقا والأخلاق [٢٥].

أما عن إمام الفلاسفة الخلقيين في الإسلام "أبوعلي بن يعقوب" الملقب بمسكويه، فإن الدكتور عطية يعرض له من خلال كتابه "تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق" والذي يرى فيه الحضور الأرسطي واضحا جليا لا يحتاج الأمر فيه إلى تعليق؛ حيث يؤكد مسكويه نفسه متابعته لكتاب أرسطو (الأخلاق إلى نيقوماخوس) واعتماده عليه في تقسيمه وتصنيفه، وهو ما يسهب الدكتور عطية في توضيحه [٢٦]. بل إن معظم أوجه النقد التي توجه إلى فلسفة مسكويه الأخلاقية اعتماده الكامل والكلي على أرسطو ومتابعته له في معظم آرائه.

ومن المشرق العربي ينتقل الدكتور عطية إلى المغرب العربي إلى ابن باجة الذي يعده رائد مرحلة التأليف الفلسفي الأصيل في المغرب والأندلس موضحًا الحضور الأرسطي في فلسفته الأخلاقية.

حيث يتضح للناظر في آثار ابن باجة إلمامه بالتراث الأرسطي والأفلاطوني كذلك بفلسفة أهل المشرق، لاسيما الفارابي والغزالي. ويعدد الدكتور عطية مصادر ابن باجة الأرسطوطالية عامة كما ظهرت في تأليفه، ويخص بالذكر كتاب الأخلاق الذي يشير إليه ابن باجة في كتابه "تدبير المتوحد" و"رسالة الـوداع" عدة إشارات، كما أنه استخدمه بإسهاب في فلسفته وكتاباته، كما يشير إلى قول لورانس. ف. بيرمان الذي يرى أن "رسالة الوداع" ربما تعد خلاصة لكتاب الأخلاق الأرسطي، كما أن ابن باجة قد اطلع على شرح الفارابي لكتاب الأخلاق؛ ولذلك كان بمثابة حلقة وصل بين أرسطو والفارابي والغزالي من جهة وابن ميمون وابن رشد من جهة أخرى اللذين تأثرا بابن باجة تأثرا عميقا(٢٧).

وربما لا يحتاج الأمر إلى كثير عناء في إثبات الحضور الأرسطي عند ابن باجة أو ابن طفيل أو ابن رشد باعتبارهم الممثلين الكبار للفلسفة الإسلامية في المغرب العربي والتي كان من أهم خصائصها المميزة الإخلاص للأرسطية والعمل على تنقيتها من الشوائب الدخيلة عليها(٢٨).

ونتوقف في ختام هذا القسم عند ابن رشد وفلسفته الأخلاقية التي تناولها الدكتور عطية في أكثر من موضع من أبحاثه ومؤلَّفاته فنجده يخصص دراسة بعنوان الأخلاق عند ابن رشد دراسة في العلاقة بين السياسي والأخلاقي(٢٩) ويترجم دراسة لورانس.ف.بيرمان عن أخلاق ابن رشد والتي نشرت في الملحق الذي أعدته مجلة القاهرة عن ابن رشد. وقد سبق أن نشر بحثا حول ابن رشد في القراءات العربية المعاصرة بالعدد الثامن من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية بعنوان" الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد".

وإذا كانت الدراسات المختلفة حول ابن رشد ظلت لفترة طويلة تدور في نطاق موقفه من العلاقة بين الشريعة والحكمة، ونظرية الحقيقتين، ومفهوم العقل والعقلانية، وقليلا ما تناول الباحثون القضايا الاجتماعية والسياسية والأخلاقية عند الفيلسوف، فإن طرح قضية المرأة عند ابن رشد للبحث العقلاني الحر يسهم لا في تبديد الضباب الذي يتكاثف حول قضايانا المعاصرة فحسب بل في فهم جوانب أساسية ظلت مجهولة أو شبه مجهولة في نتاج الفيلسوف أيضا. ولذلك كانت دراسة الدكتور عطية "وضعية المرأة عند ابن رشد "دراسة رائدة يجب الإشارة إليها والاهتمام بها لتكون نواة لدراسات أخرى تحاول الكشف عن المنزوي والمتوارى من قضايانا والكشف عن جوانب فُرض عليها الإغفال والتهميش والصمت في نتاج ابن رشد.

أما عن دراسة ابن رشد للأخلاق والحكمة العملية فإن الدكتور عطية يرى أن اهتمام الشارح الأكبر بهذا الجانب كان أقل من اهتمامه بالحكمة النظرية، إلا أنه في المجالين كان كما هو معروف لدى الباحثين أرسطيا حتى في شرحه كتاب السياسة لأفلاطون الذي استعاض به عن شرح كتاب السياسة لأرسطو بسبب عدم ترجمته للعربية(٣٠).

ولكن ابن رشد في كل دراساته وأبحاثه الأخلاقية أو النظرية كان أرسطيا قُحًّا وكانت غايته من علم الأخلاق هي الوصول إلى السعادة، وكما يقول الدكتور عطية هي المطلب الأخير عندهم (الفلاسفة العرب) وعند أرسطو(٣١).

وهكذا احتلت الأخلاق الأرسطية مكانة رفيعة عند المفكرين والفلاسفة العرب، ولا شك أن هذه المكانة لم تأتِ من فراغ، وإنما جاءت نتيجة عقليته الموسوعية وفضوله العلمي الذي انطلق بلا حدود ليرسم المعالم الثابتة لطريق الفلسفة ولطريق العلوم

المختلفة بدءًا من المنطق وحتى علوم الحياة المختلفة؛ فهو يمثل بحق قمة النضج للمشروع الحضاري اليوناني برمته. حيث أثر أرسطو بكتاباته الأخلاقية في إزكاء الوعي العربي بأهمية القضايا الأخلاقية وإعمال التأمل فيما يجب أن تكون عليه الأخلاق الإنسانية في بناء مجتمع إنساني أفضل. وبالطبع فقد تلقف الفلاسفة العرب هذه الآراء الأرسطية وبلوروا من خلالها آراء ومذاهب أخلاقية بلغت قمتها؛ حيث يمكننا القول بأن الغرض الذي استهدفه أرسطو من كتاباته الأخلاقية هو الكشف عن النوع الأفضل والأكمل من أنواع السلوك الإنساني الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في حياته بحيث يحقق الخير الأقصى الذي وجد من أجله وهذا الخير الأقصى عند أرسطو هو السعادة؛ وحول هذا الغرض دارت الدراسات الأخلاقية عند فلاسفة العرب ابتداءً من الكندي وحتى ابن رشد.

ثانيا- الحضور الكانطي في الأخلاق العربية:

إن فلسفة الأخلاق عند كانط قد حظيت باهتمام الباحثين العرب؛ وساهم الأساتذة والرواد بتقديم دراسات مستفيضة حول فلسفته الأخلاقية [٣٢].والدكتور عطية في ذلك يبدو مقتنعا إلى حد بعيد بحضور كانط وضرورة العودة إلى استلهام الأخلاق الكانطية، لما لها من فائدة في الوقت الحاضر، ويرى أننا بذلك نساير الاتجاه العالمي الذي يظهر في دراسات عالمية[٣٣] تحملت عبء تقديم قراءة كانطية لكل ما قدم من مذاهب وكتابات أخلاقية في القرن العشرين؛ حيث تعد أفكار كانط من المؤثرات الأساسية في الفكر الأخلاقي المعاصر وتجعل من مبدئه الفاعل المستقل الحر وكذلك مبدأ المسئولية وكذلك مبدأ احترام الحياة المبادئ التي انطلق منها هذا الفكر وتشير إليه وتوضح تأثيره حيث تعرض للنظريات الأخلاقية في عصرنا، ومن هذا المنطلق أشار الدكتور عطية أنه بصدد أن يقدم لنا قراءة عن حضور كانط في الأخلاق المعاصرة[٣٤]. وإن لم تظهر حتى الآن.

وها هو يقدم لنا دراسة بعنوان "الكانطية في الفكر العربي المعاصر"(٣٥) يعرض فيها لكيف استقبلت فلسفة كانط في العربية؛ لبيان صورته كما ظهرت لدى المفكرين العرب المعاصرين وهو بذلك يهدف إلى بيان كيفية تعامل الفلاسفة العرب مع فلسفة كانط وذلك في إطار بحثه حول حضور المذاهب الفلسفية الغربية في الفكر العربي المعاصر، فكانت دراسته هذه بمثابة إجابة عن أسئلة من قبيل: هل قراءة المفكرين العرب أكاديميين أو غير أكاديميين أدى إلى فهم أو تأويل لها يضاف إلى القراءات المختلفة للفلسفة الكانطية؟ وكيف عُرفت فلسفة كانط في العربية؟ ومتى؟ وأي الجوانب فيها حظي بالاهتمام نظرية، المعرفة أم نظرية الأخلاق أم النقد -لُب هذه الفلسفة- أم السياسة والتاريخ أم التنوير والثورة؟ وهل تدخلت هذه القراءات في فهم فلسفة كانط فهما يختلف عما لو بحثت في لغتها الأصلية؟ ومن بين كل هذه الأسئلة التي تتضمنها دراسة الدكتور أحمد عبد الحليم عطية نحاول أن نجيب عن سؤال واحد هو الذي يتعلق بموضوع دراستنا حول حضور كانط في الأخلاق العربية. ومتى استقبل العرب الأخلاق الكانطية وكيف استقبلوها؟

يجيب الدكتور عطية أن العرب قد استقبلوا الأخلاق الكانطية في العقود الأولى من القرن العشرين عبر ثلاثة وسائط: دروس الجامعة المصرية القديمة، والترجمات، ودراسة المؤلفات المصرية حوله. فقد خصص الكونت دي جلارزا عاما جامعيا لدراسة الأخلاق عند كانط في محاضراته بالجامعة الأهلية في مصر، الأمر الذي كان له تأثير كبير لدى الأساتذة المصريين من ذوي الاتجاهات المثالية في المعرفة والأخلاق. وكان من أشهر هذه المحاولات العربية التي حاولت ابتداءً من فلسفة كانط تقديم رؤى فلسفية يمكن أن نطلق عليها مذاهب فلسفية محاولة رائد الفكر الفلسفي زكي نجيب محمود في "الجبر الذاتي" وتوفيق الطويل فيما أطلق عليه "المثالية المعدلة" وعثمان أمين في

"الجوانية" أو بعض الترجمات مثل ما قدمه طنطاوي جوهري أو الدراسات المتعددة التي كتبت حوله. ونتناول فيما يلي الحضور الكانطي في الأخلاق العربية المعاصرة.

يرى الدكتور عطية الأثر الكانطي واضحًا عند عثمان أمين فيلسوف الجوانية – أكثر المفكرين العرب تأثرا بكانط واهتمامًا بفلسفته[٣٦]. حيث إنه أعلى من شأن كانط وفلسفته في "رواد المثالية في الفلسفة الغربية"[٣٧]. كما أنه ترجم له وكتب عنه عددًا من الدراسات والترجمات.

يرى عثمان أمين أن دعوة الأخلاق الكانطية هي دعوة تلتمس الحرية للأفراد والجماعات ، والحرية استقلال الفرد بإزاء المجتمع، فالحق هو جملة الشروط التي تجعل الإرادة الخاصة لشخص ما متفقة مع إرادة أخرى طبقا لقانون كلي للحرية، أي أنه يتناول الحرية من الناحية الأخلاقية[٣٨].

إن رائد المثالية والجوانية في فكرنا العربي المعاصر حين يعرض لفلسفة كانط السياسية يعرضها لنا في إطار أخلاقي، فهي حرية فردية. ولا يناقش الحرية بمفهومها السياسي الاجتماعي الاقتصادي، إنها ضمير الفرد وصوت العقل. أي أن فيلسوف الجوانية يجعل من كانط وفلسفته الأخلاقية صوت الضمير والعقل والحرية.

وإذا ما انتقلنا إلى رائد الفلسفة الخلقية في الوطن العربي وصاحب المثالية المعدلة الدكتور توفيق الطويل نجده عند الدكتور عطية أهم أساتذة الأخلاق العرب من حيث إسهامه الكبير في هذا المجال، أما عن نظريته الأخلاقية فيرى أنها تحمل أثر الأخلاق الكانطية[٣٩] كما تتضح في كتابه "فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها" حيث إنه ينطلق من المثالية الكانطية الكلاسيكية المتزمتة التي كان من دلالات تزمتها منع الاستثناء من القاعدة الخلقية مهما كانت مبرراته؛ مع أن القانون الخلقي قد وُضع من أجل الإنسان،

وليس الإنسان هو الذي خُلق من أجل القانون. والاستقراء يشهد بأن الكثير من أفعالنا الطيبة يدخل في عداد الأفعال الخيرة لمجرد أنها استثناء من القاعدة العامة؛ فالاستشهاد في سبيل الوطن خير، لكن تعميمه كقاعدة عامة للمواطنين مستحيل؛ بل لو عممنا الاستشهاد من أجل الوطن قاعدة للناس ما بقى في الدنيا وطن يمكن الاستشهاد في سبيله. وبذلك يرى الدكتور توفيق الطويل بطلان قاعدة كانط التي تقول: آية السلوك الخير إمكان تعميمه من غير تناقض؛ كما أنه عارض بشدة الأمر المطلق الكانطي ورأى أنه من المباح عصيان القانون الأخلاقي، لكن من أجل واجب أسمى فالصدق واجب، وكذب الأسير على أعدائه من أجل وطنه واجب وكلاهما مبدأ خلقي عام! ومن هنا عمل على تبرئة المثالية التقليدية من سوءاتها وتطهيرها من التزمت الذي عكر صفاءها؛ فعمل على تقديم نوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت، وتحررت من النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة، فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره. فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملًا يجمع بين العقل والحس في غير تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما.

ونظرا للتلاقي الواضح والملحوظ بين كانط وتوفيق الطويل، فإن الدكتور عطية كثيرًا ما ينبه طلابه بالبحث في الأثر الكانطي عند فيلسوف المثالية المعدلة، وهناك أطروحة دكتوراه نوقشت بآداب القاهرة تحت إشرافه بعنوان "أثر الأخلاق الكانطية على مثالية توفيق الطويل المعدلة "أعدها كاتب هذه السطور.

كما يتناول الدكتور عطية فهم زكي نجيب محمود للأخلاق والقيم(٤٠) ووجودها وإمكانية إدراكها، ويرى أن هذا الجانب لم يحظ بالاهتمام الكافي على الرغم من انشغال مفكرنا الكبير به منذ فترة مبكرة من حياته الفلسفية وهو جانب مسكوت

عنه من قِبل هؤلاء الذين أمعنوا النظر في القضايا التي أثارها زكي نجيب محمود سواء بالتأييد والمتابعة أم بالتحليل والنقد. ومن هنا تأتي أهمية دراسته التي تحفر في الكتابات المبكرة عند رائد الوضعية العربية وتوضح أثرها في كتاباته المختلفة، وتعيد قراءة أعماله من الجبر الذاتي حتى تجديد العقل العربي على ضوء كانطية زكى نجيب محمود.

أما عن الحضور الكانطي في فكر زكي نجيب، فإن الدكتور عطية يرى أن صاحب الجبر الذاتي قد آمن بفلسفة كانط إيمانا قويا وجعلها بديهية أساسية وإن لم يعلن عن ذلك. وإن الناظر المدقق يجد أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينه وبين كانط انطلاقا من الفكرة الأساسية التي تمثل محور "الجبر الذاتي". وهي الفكرة التي قدمها كانط في كتاباته الأخلاقية المختلفة[٤١].

إن كانطية زكي نجيب محمود تظهر عند الدكتور عطية في تحديده للحرية بالعالم الداخلي عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعي عالم الحتمية، كما تظهر أيضا ليس فقط في نقده لهيوم، بل أيضا من خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذه من الإرادة العاقلة معيارا خلقيا[٤٢].

ويستطرد بأننا يمكن أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره في الجبر الذاتي "لتأكيد فكرتنا القائلة بكانطية زكي نجيب محمود في قوله إن الإنسان مملكة الحرية وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن في مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة"[٤٣].

وتظهر كانطية زكي نجيب محمود جلية واضحة في قوله بالواجب أساسا للأخلاق ويرفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة. ويرى أن الفضيلة هي جزاء نفسها.... إلخ. هذه الآراء وغيرها المتناثر في مؤلفات زكي نجيب محمود العديدة تعكس بما لا يدع مجالا للشك الحضور الكانطي الطاغي لديه.

ليست خاتمة

إن الباحث في دراسات الدكتور عطية يجد أنها تشير إلى الحضور الغربي في الأخلاق العربية وخاصة حضور أرسطو وكانط وغيرهما، كما في دراسته عن الأخلاق الديكارتية والأخلاق عند جالينوس وكأنه يفتح طرقا مغلقة يجب أن يستكشفها اللاحقون لمواصلة هذه النوعية من الدراسات .

إن الدكتور عبد الحليم عطية وهو يتناول امتداد الأخلاق الأرسطية في الفلسفة الإسلامية لا ينفي حضور أرسطو في العصر الحديث خاصة عند أحمد لطفي السيد الذي ترجم كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأن الترجمة كانت جزءًا مهمًّا في تفكير أحمد لطفي السيد أولا، ولأثر الكتاب على الباحثين اللاحقين الذين اندفعوا بسبب هذه الترجمة إلى إعادة النظر في الفكر العربي وعلاقته بالفكر اليوناني [٤٤].

كما يظهر الحضور الكانطي في الأخلاق العربية عند زكريا إبراهيم الذي خصص لكانط دراستين: الأولى تحت عنوان "نظرية الواجب" الفصل الثاني في كتابه "المشكلة الخلقية": القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٦٩. والفصلين الخامس والسادس عن "تحليل القانون الخلقي" و"مصادرات العقل العملي" في كتابه كانط أو الفلسفة النقدية: القاهرة: دار مصر للطباعة، ط ١٩٧٣.

كما نرى ذلك الحضور أيضا عند الدكتور بدوي الذي قدم أربعة كتب عن كانط تمثل حضورًا كانطيًّا قويًّا عند صاحب الزمان الوجودي، وهذه المؤلفات هي "ايمانويل كانط" و"الأخلاق عند كانط " و"فلسفة السياسة والقانون عند كانط" و"التربية والدين عند كانط".

ويشير الدكتور عطية إلى الحضور الكانطي في الأخلاق العربية عند عبد الغفار مكاوي صاحب الاهتمام الكبير بالفلسفة الألمانية والذي ترجم كتاب كانط "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " وقدم تحليلات وحواشي على معظم صفحات الكتاب تقريبا، كما أنه يرى أن الأخلاق الكانطية نمت مع نظرية المعرفة عند كانط في آن واحد وامتدت بجذورها في نفس الأرض بحيث إنه من الخطأ البالغ أن نحاول الفصل بينهما(٤٥). كما نجد حضورا كانطيا في كتابات د.عادل العوا كما يظهر في نهاية الجزء الأول من كتابه الموسوعي "المذاهب الأخلاقية ". وكذلك د.محمود سيد أحمد في كتابه "مفهوم الغائية عند كانط" و"دراسات في فلسفة كانط السياسية". بل تناول عددًا من الأساتذة العرب المعاصرين كانط بالدراسة والتحليل أمثال د. السيد محمد بدوى ود.أحمد خواجة ود. صلاح الدين بسيونى رسلان ود. عبد الحميد مدكور ود.محمود حمدي زقزوق ود. مصطفى حلمي ود. إمام عبد الفتاح إمام (٤٦).

كما لا يخفى علينا ذلك الأثر الذي أحدثه كانط في د.أحمد محمود صبحي في البحث عن نسق أخلاقي يبتعد عن النسق الأخلاقي الأرسطي الذي يراه غير ملزم لكل اتجاه أخلاقي وصولًا إلى إثبات إمكان قيام نسق أخلاقي على غير النسق الذي اختصه أرسطو؛ ذاهبًا إلى التلميح الذي يقارب التصريح إلى النسق الكانطي ، حيث أنه يرى أن كانط قد أقام فلسفته الأخلاقية على أسس ميتافيزيقية كما يتضح من الفصل الأول من الباب الثاني من دراسته "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى" العقليون والذوقييون أو النظر والعمل "، ١٩٦٩. "المسمى من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية" والذي يذكرنا مباشرة بإحدى فصول كانط في "أسس ميتافيزيقيا الأخلاق " وهو "الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق" بل لقد وصل الأمر أن خصصت إحدى المجلات العربية عددًا خاصًا عن إحدى كتب كانط (راجع

مجلة الفكر العربي: نقد العقل المحض، الذكرى المئوية الثانية. تشرين أول ،١٩٨٧.السنة الثانية ، العدد٤٨ بيروت). كما خصصت مجلة أوراق فلسفية. والتي يرأس تحريرها الدكتور أحمد عبد الحليم عطية. عددًا خاصًا عن كانط بعنوان "من نقد العقل إلى أنطولوجيا العصر (كانط في الذكرى المئوية الثانية لوفاته) العدد الحادي عشر ،والذي شارك فيه لفيف من المهتمين بالفلسفة الكانطية، بالإضافة إلى بحث الدكتور أحمد عبد الحليم عطية"كانط وما بعد الحداثة" (٤٧).

الهـوامش

١- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: دراسات أخلاقية، القاهرة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩.

٢- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق الأرسطية وامتدادها في الفلسفة الإسلامية، الفصل الأول من الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، دار الثقافة العربية، القاهرة،٢٠٠٦.

٣- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق الديكارتية، الفصل الثالث، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

٤- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: كانط والتنوير في الفكر العربي، مقالة منشورة بكتاب التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي (فعاليات الندوة المهداة إلى روح المفكر العربي هشام شرابي) تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة،٢٠٠٧. وأيضا الكانطية في الفكر العربي المعاصر، مجلة أوراق فلسفية،٢٠٠٤.

٥- انظر وولش لوكاش: الأخلاق الهيجلية، ترجمة ودراسة أحمد عبد الحليم عطية.وأيضا الفصل الرابع من الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى.

٦- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: نيتشه..........جينالوجيا القيم، الفصل الخامس من الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى.

٧- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: فلسفة فيورباخ: القاهرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٧.

٨- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة، الفصل السادس من الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى.

٩- المرجع السابق ص ٢٤١.

١٠- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: دراسات أخلاقية، مرجع سابق.

١١- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: دي بور والأخلاق الإسلامية. القسم الأول من دراسات أخلاقية.

١٢- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، ص٦

١٣- المرجع السابق ص٦.

١٤- المرجع السابق ص٨.

١٥- برتران سان _سرنا: العقل في القرن العشرين، ترجمة فاطمة الجيوشي: دمشق، وزارة الثقافة

السورية ،٢٠٠٠.ص ٢٤٨.نقلا عن د. أحمد عبد الحليم عطية: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى.ص٦.

١٦- المرجع السابق ص٨.

١٧- المرجع السابق ص٨.

١٨- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: فلسفة الكندي الأخلاقية، بحث من أعمال مؤتمر الكندي بدمشق.نوفمبر ١٩٩٤.

١٩- يذكر د. أحمد عبد الحليم عطية دراسة الدكتور ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤. ص١٣٤،١٣٣. وأيضا: دراسات في الفكر الأخلاقي العربي: نصوص اختارها وقدم لها د.ماجد فخري.الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ،١٩٨٦.ص٢٣٧. وحنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثاني: القاهرة، دار المعارف ١٩٥٨.ص ٦٦. وأيضا ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٧٩. ص.١٤٦،١٤٣،١٣٧،١٣٥. ود. فضيلة عباس: نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية من الكندي إلى الغزالي، جامعة بغداد،١٩٧٦.

٢٠- د. أحمد عبد الحليم عطية: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، ص١٤.

٢١- المرجع السابق، ص١٤ - ٢٠.

٢٢- المرجع السابق، ص٢١

٢٣- المرجع السابق، ص٢٣.

٢٤-أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، تحقيق ودراسة: د.أحمد عبدالحليم عطية القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

٢٥- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: دراسات أخلاقية، ص ٢٠٥.وأيضا الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، ص٢٩.

٢٦-د. أحمد عبد الحليم عطية: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، ص٢٩ -٣٣.

٢٧- المرجع السابق ص٣٤.

٢٨- غيضان السيد علي: النفس والعقل في الفلسفة الطبيعية والإلهية عند ابن باجة وابن رشد، رسالة ماجستير غير منشورة، آداب القاهرة،٢٠٠٥، ص ٢١٣.

٢٩- د. أحمد عبد الحليم عطية: دراسات أخلاقية، ص٢٦٩.

٣٠- د. أحمد عبد الحليم عطية: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، ص٣٦.

٣١- المرجع السابق ص٤٠.

٣٢- المرجع السابق ص ١٢٦- ١٣٠.

٣٣- يشير إلى دراسة جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة د. عادل العوا، عويدات للطباعة والنشر، بيروت،٢٠٠١.

٣٤- د. أحمد عبد الحليم عطية: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، ص٢٤١.

٣٥- د. أحمد عبد الحليم عطية: الكانطية في الفكر الأخلاقي المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس،٢٠٠٢.

٣٦- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: الكانطية في الفكر الأخلاقي المعاصر، ص١٦

٣٧- د. أحمد عبد الحليم عطية: كانط والتنوير في الفكر العربي، ص٢٧٦.

٣٨- المرجع السابق ص١٧ .

٣٩- المرجع السابق ص١٨.

٤٠- انظر دراسة د. أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق والقيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية، بالكتاب التذكاري عن الدكتور زكي نجيب محمود.المجلس الأعلى للثقافة.١٩٩٥.

٤١- د. أحمد عبد الحليم عطية: كانط والتنوير في الفكر العربي، ص٢٧١-٢٨٩.

٤٢-انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: الكانطية في الفكر الأخلاقي المعاصر، ص١٩-٢٠.

٤٣- المرجع السابق ص٢٠.

٤٤- د. أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨ ، ص٣٥.

٤٥- د. أحمد عبد الحليم عطية: الكانطية في الفكر الأخلاقي المعاصر، ص١٢.

٤٦- لمزيد من التفاصيل انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، ص١٢٦-١٢٧.

٤٧-راجع مجلة أوراق فلسفية، العدد الحادي عشر، (من نقد العقل إلى أنطولوجيا العصر، كانط في الذكرى المئوية الثانية لوفاته)٢٠٠٤.

تمهيــد الأرض

الدكتور عطية حارسًا للأخلاق

جمال سليمان

"حسبي من الطموح أن أعمل على تمهيد الأرض قليلًا، وأن أزيل ما علق بها من طريق المعرفة"[١]؛ ليتسنى للإنسان – الذي هو بطبعه مجبول على حب المعرفة – أن يقطف ثمار شجرتها، ويؤسس وجوده على نحو فاعل أصيل. تعبير هادئ عن هدف نبيل ومهمة صعبة أعلنه جون لوك في مستهل كتابه **"مقال في الفهم الإنساني"**، ويبدو أن هذا عينه ما اتخذه شعارًا له أستاذنا الدكتور أحمد عبد الحليم عطية الذي أخذ على عاتقه تمهيد سبيل الأخلاق على مستوى الفكر العربي متوسلًا بكل وسيلة، ولا يألو جهدًا، ويضرب بسهمه في كل درب؛ عساه يحصل على بغيته، ألا وهي إقامة **"الأخلاق العربية "** كعلم يعالج مشكلات واقعنا الذي بات يئن من وطأة ما يعاني من جملة من العلل.

يقول واصفًا هدف كتابه " **الأخلاق في الفكر العربي المعاصر** ":" ومهمة دراستنا الحالية وما يليها تمهيد السبيل نحو إقامة علم أخلاق عربي إسلامي معاصر. وما يشغلنا في الحقيقة في هذه الدراسات هو بيان نظرة المفكرين العرب المحدثين إلى الأخلاق؛ فالهدف كما يتضح من العنوان الرئيسي "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر" يتسع ليشمل كل ما قدمه العرب المحدثون من كتابات تكون أساس الدراسة.[٢]

وعلى الرغم من تعدد اهتمامات أستاذنا؛ ما بين الدراسات والأبحاث والترجمات في مجالات طالت الدين في ترجمته لكتاب فلسفة الدين وأيضًا قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى للفيلسوف الألماني فيورباخ، وترجمته لكتاب دي بور الأخلاق، والحياة الأخلاقية عند المسلمين، بالإضافة إلى كتاباته عن كانط والأنطولوجيا المعاصرة وما بعد الحداثة والتفكيك والأخلاق، ونظرية القيمة في الواقعية الجديدة. والأخلاق في الفكر العربي المعاصر. والأخلاق الهيجلية، والأخلاق التطبيقية. وسوف نحاول فى هذا البحث بشكل أساسي التركيز على كتاب "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر" لارتباطه بواقعنا، وحاجة عالمنا العربي في مثل هذه الظروف لتناول الأخلاق العربية؛ ولأن الكتاب يثير عددًا من القضايا والمشكلات المهمة المرتبطة بواقعنا الحالي. يأمل الباحث في الدخول معها في حوار، دون إغفال الإشارة إلى باقي مؤلفات أستاذنا بما يتماشى مع طبيعة العرض. وسوف يحاول الباحث مناقشة عدد من الأسئلة؛ منها: ما الذي يقدمه إسهام أحمدعبد الحليم في مجال الأخلاق؟ وما الذي تتميز به كتاباته عن سائر ما كتب في هذا المجال؟ وهل التزم بما أخذه على نفسه من التزامات؟ وماذا عن الهدف من كتابه وحقله المعرفي ومنهجه؟

نطاق البحث والمنهــج:

يبدأ أستاذنا كتابه ببيان أن الدراسات الأخلاقية في ثقافتنا العربية تكاد تكون أقل التخصصات الفلسفية التي تحظى بالاهتمام والبحث من قبل الباحثين المحدثين، خاصة فيما يتعلق بالأخلاق الراهنة وأن النظرة التي يقدمها الفلاسفة اليوم في القضايا الملحة المتعلقة بعالمنا، وإن كان قد ظهر في الآونة الأخيرة بوادر اهتمام لم تصل إلى الإسهام الواضح، ويشير إلى أن نقص الكتابة في هذا المجال تقليد قديم في الفكر العربي الإسلامي"[٣].

بينما يطرح ماجد فخري وجهة نظر مغايرة؛ حيث يعلن في صدر كتابه الفكر الأخلاقي العربي أن:" النتاج العربي في باب الخلقيات نتاج ضخم، لم يتناوله العلماء بعد بما يستحقه من العناية والدرس "(٤). واللافت للنظر أن أستاذنا يورد هذا النص ذاته في معرض حديثه عن ماجد فخري دون أن يتوقف عنده لتعارضه مع قوله.

واعتبر أستاذنا أن مهمة كتابه " الأخلاق في الفكر العربي المعاصر" التي ذكرها مهمة أولى يستتبعها مهام أخرى بالضرورة، لكنه لم يكشف عنها في حينه، وربما تتكشف لنا فيما بعد. يقول عن هدفه من تأليف كتابه:" هو هدف أولي يستلزم النظر في النتاج الأخلاقي العربي الإسلامي، ويقتضينا هذا الهدف تحديد مصادر الدراسة، التي نراها تتمثل في ثلاثة: ما حقق من مؤلفات القدماء، وما ترجم من كتابات الغربيين، ثم الدراسات الأخلاقية الحديثة ذات الطابع الإبداعي "(٥).

تنتمي الأخلاق إلى مجال العقل العملي الذي يتعلق بالإرادة، ولا ينزلق أستاذنا إلى ما انزلق إليه بعض الباحثين العرب؛ فنحن نجد على سبيل المثال محمد عابد الجابري يوحد بين السياسة والأخلاق، فيقول:" التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية ليست هي السياسة المطبقة وحدها، بل إنها أيضًا ما نعبر عنه هنا بـ الأخلاقية الإسلامية في الحكم، تلك الخلقية التي بقيت تلهم الفكر الحر، وتنعش الآمال في الإصلاح والتغيير، والعناصر الأساسية في هذه الخلقية...هي: الشورى...المسئولية ... والعلم بشئون الدنيا... ونحن نستعمل كلمة الخلقية؛ لأن النصوص التي تقرر تلك المبادئ ليست نصوصًا تشريعية... وهذا ما يجعل مجال الاجتهاد في شئون الحكم واسعًا غير محدد إلا بحدود المُثل العليا "(٦).

يقول:" القرآن والحديث يشتملان على ما يمكن أن نعتبره...أصولًا لأخلاقية

الحكم في الإسلام؛ مثل مدح الشورى والترغيب فيها والدعوة إلى إقامة العدل، وإلى التكفل بالفقراء والمساكين" (٧). واعتبار ما يقدمه القرآن والسنة في حقل السياسة أخلاقيات هو اعتبار لا توافق عليه على أساس أن القرآن يقدم مبادئ للحكم ولا يقدم أخلاقيات. يقول:" السياسة والأخلاق حقل معرفي واحد ينتمي إلى مجال الإرادة؛ مما يجعل موضوعهما من طبيعة واحدة"(٨). ويذهب خطوة أبعدو هي التأكيد على أن علم الأخلاق هو الذي يؤسس علم السياسة "(٩).

وللحق فإن اعتبار الأخلاق والسياسة من طبيعة واحدة واعتبار الأخلاق تؤسس السياسة منحى مردودًا عليه؛فالأخلاق مجالها الواجب، الواجب وقانونه الالتزام يستوي في فعله المجيء والترك، وطبيعته التفضل والالتزام؛ فالتبرع لعمل الخير واجب، وعيادة المريض واجبة، والإحسان إلى الفقير واجب، وتركه لا شيء فيه، والوفاء بالوعد واحترام الكبير التزام واجب، والسياسة مجالها الحق، والحق يحكمه القانون، والقانون يتطلب الإلزام بالضرورة، والحقوق تؤدى بالضرورة، والقانون يستخدم القسر في تقصير التنفيذ، والقسر يفسد الفعل ويخرجه من مجال الأخلاق؛ ومن ثم فحين يتحول القانون إلى واجب نواصل خطًا تواتر إلينا من القدماء، الذين جعلوا ما كتبوه في السياسة آدابًا ونصائح.

وإذا كان التقليد الأكاديمي يطالب بالإفصاح عن منهج الدراسة ابتداءً فإن أستاذنا لا يغفل الحديث عن منهجه، فيعرف دراسته بأنها:" دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية في الوطن العربي"(١٠). فهل ستقف الدراسة عند التحليل وحسب؟ يواصل أستاذنا توضيحه لخطته قائلا: "محاولين في كل من المحورين [النظري والتطبيقي] عدم اتخاذ موقف فلسفي بعينه، وإنما اجتهدنا قدر الطاقة في أن تأتي هذه القراءة متوجة بـــ«خلق» العلمي «المحايد»"(١١).

فهل بالفعل يتطلب وضعنا العربي المأزوم العرض العلمي المحايد؟ أم أن الأمر يتطلب لتمهيد الأرض تفجير كل الألغام التي من شأنها أن تعوق التقدم وإثارة كل المشكلات التي من شأنها أن تفتح آفاقًا رحبة للعلم؟ ألم يصرخ أرسطو صرخة مدوية وصلنا صداها قائلا:" أنا أحب أفلاطون، ولكن حبي للحق أكبر "؟

إن الحقيقة الناصعة هي أن النقد يسبق الإبداع سبقًا منطقيًّا، وما لم يوجد نقد موضوعي، وبناء لن يوجد إبداع ولا أشك لحظة أن أستاذنا - بإصداراته الدورية "أوراق فلسفية" التي تزداد تألقًا وقيمة يوما بعد يوم وكذا ما قدمه من دراسة نقدية للفكر الأخلاقي الغربي- يسهم في هذا الاتجاه الذي يتبلور على استحياء ويحتاج حاجة ماسة وملحة وهو يستحق أن يكون جهد وغاية مؤسسات العالم العربي الفاعلة إن كنا نريد أن نقدم شيئًا ذا بال أو نخطو خطوة للأمام. وعلى أية حال فربما ما دفع أستاذنا لإعلان الحياد في تناول الفكر الأخلاقي العربي ما اكتسبه النقد في عالمنا العربي من سمعة سيئة؛ فالنقد أحد الأسس المهمة لتحقيق التقدم والارتقاء.

كلمة نقد إذًا تعني الفرز والإظهار والتوضيح وإلقاء الضوء والإبراز، ومن ثمَ علينا أن نعيد للنقد اعتباره، ونحن في حل من أي عائق من شأنه أن يحول دون النقد، طالما كان علميًّا وموضوعيًّا على الأقل من وجهة نظر من يطرحه. يقول هيدجر:" إننا نفهم النقد Die kritik بوصفه انتقادًا أو مراجعة للخطأ، بوصفه إظهارًا لما هو غير واضح بما فيه الكفاية، وبوصفه الرفض المناسب، بيد أننا يجب أن نتجنب بادئ ذى بدء هذه المعاني الكاذبة والمألوفة، والتي لا تتناسب مع المعنى الأصلى للكلمة.....إن كلمة نقد تأتي من الفعل اليوناني χρνεν الذي يعنى: يفصل، يضع على حدة، وبصفة خاصة يبرز"(١٢).

وإذا طرحنا السؤال:" ما أساس الأخلاق الذي سيعرض على أساسه أستاذنا لمن يتناوله مذهب الجابري إلى أن الأخلاق الإسلامية الأصيلة أسست في" قواعد الأحكام على المبدأ الفقهي جلب المصالح ودرء المفاسد "(١٣). وأى أن الجابري هنا يحاول تأسيس الأخلاق على قواعد الفقه، ليس على مبادئ علم أصول الفقه، وهو أمر يحتاج إلى كثير من المناقشة، وإذا كنا نؤسس الأخلاق على المصلحة فعلينا ألا ننزعج من قول دي بور:" الوصايا الأخلاقية في الإسلام كما وجدت إنما تحمل طابعًا شكليًّا، وربما لا أغامر فأقول طابعًا تجاريًّا "(١٤).

خطوات أولى للبحث في الأخلاق:

يفتتح أستاذنا تناوله لمن ساهموا في مجال الأخلاق بأحمد لطفي الذي ندين له بعمق بصيرته في اختيار من يجب الترجمة لهم؛ إذ اختار نصوصًا من عصر النضج اليوناني، ولم يختر نصوصًا من مدارس فترة الانحلال كما يفعل أغلب مترجمينا الآن بغير وعي حين يترجمون نصوصًا من عصر التدهور الأوربي الحالي، ولا ينقلون نصوصًا من العصر الكلاسيكي الغربي، ويورد في منتصف الصفحة الأولى في تناوله للطفي السيد وصف طه حسين له بأنه " معلمنا الأول "، على الرغم من أن أستاذنا يقر بأن الأمر في شأن إسهاماته ما زال يحتاج إلى دراسة، ولكنه يصر في الوقت ذاته على متابعة وصفه بالمعلم الأول، يقول:" والحقيقة أننا ما زلنا في حاجة إلى قراءة فلسفية – حضارية لأعمال المعلم الأول الفلسفية؛ التي تعد الأساس لفهم الدور الحضاري لأستاذ الجيل باعتباره المعبر عن تطلعات الأرستقراطية المصرية – في التقدم والتمدين والرقي على النمط الغربي، وباعتباره طليعة الصفوة المثقفة في ريادة الفكر المصري وتأصيله – وتحدد في ذات الوقت مكانته الرئيسية في المدرسة الفلسفية المعاصرة، التي تميزت انطلاقًا منه عما عداها من اتجاهات"(١٥).

فهل نحن بحاجة للبحث عن المعبر عن تطلعات الطبقة الأرستقراطية والنخبة المثقفة التي مازلنا نبحث عنها ونعاني في الوقت الحاضر من مدعيها، بوصفهم منعزلين عن الواقع وغير قادرين على التعبير عن آماله وتطلعاته أم عن عامة الشعب، والسواد الأعظم، ومن يمثلون الإرادة العامة؟ على أية حال يعود أستاذنا فيسمي أحمد لطفي السيد أيضًا بأنه:" رائد الفكر الفلسفي ومؤسس المدرسة الفلسفية ذات التوجه الغربي في مصر الحديثة "(١٦). فهل الترجمة تحقق ريادة في الفكر؟ ثم يتابع قائلًا:" لقد عرف الأستاذ "بالفيلسوف" عند كل من كتب عنه. وتدلنا سيرة الفيلسوف على اهتمامه الدائم بالفلسفة وما يتصل بها "(١٧). وإذا ما علمنا أن كل جهود أحمد لطفي هي الترجمات والدراسات الملحقة، وكتابه مبادئ في السياسة والاجتماع والأدب، وسيرته الذاتية التي سماها " قصة حياتي "، وبعض من المقالات لا تشكل بأي حال من الأحوال نسقًا يتيح لنا أن ننعته بالفيلسوف والمعلم الأول من قبل أستاذنا. ولنا أن نسأل هل وصْف لطفي السيد بالمعلم الأول والفيلسوف يمثل حيادية في العرض؟

وبقدر ما نقل لطفي السيد الكلاسيكيات نجد مترجمًا آخر يترجم ما يمكن أن نعتبره ضد اللحظة التاريخية، إنه إسماعيل مظهر الذي يصفه أستاذنا بأنه " يقدم لنا دراسة مهمة تدور حول "فلسفة اللذة والألم"، تتناول أرسطبس وشيعته: أصحاب المذهب القوريني". ويدعي مظهر أن فلسفة اللذة " أكثر من فلسفة أرسطو ارتباطًا بالعلم "(١٨). في حين أن مذهب اللذة والألم يرتبط في الغالب الأعم بنزعة ذاتية، والنزعات الذاتية لا يمكن لها أن تشكل نسقًا متكاملًا، كما أنها لا تبني قيمًا تؤسس لبناء حضارة، بل هي شكل من أشكال اكتمال الحضارة يتمثل في شيوع ثقافة الاستمتاع والاستهلاك.

يتحدث أستاذنا في الفصل الثاني عن أحمد أمين بوصفه يمثل مرحلة الانتقال من النقل إلى الإبداع، وبوصفه رائدًا، وهو هنا يتحدث بواقعية واستحقاق عن مفكر كرّس

حياته للفكر والإبداع. ثم يتطرق إلى الحديث عن مشروعه الفكري وكتابه الأخلاق، فيقول:" وقد أنجز رائدنا..... تطور الحياة العقلية في الإسلام، أو " العقل في الإسلام" بلغتنا المعاصرة، سابقًا بذلك معظم من يتحدثون عن "العقل العربي" بنيته، وتكوينه (الجابري)، أو العقل الإسلامي "تاريخيته وعلميته" (أركون)؛ فإن كتابه الأخلاق يمثل جهدًا متميزًا في مجاله، ويقف علامة من علامات تطور الدراسات الفلسفية في الأخلاق"[١٩].

ويفتتح أحمد أمين كتابه بالقول:" كلنا يحكم على بعض الأعمال بأنها خيرة، وعلى بعضها بأنها شر، فنقول: "العدل خير والظلم شر"[٢٠]. واعتبار العدل من الأخلاق خطأ ممتد منذ أرسطو، لكن كانط لم يقع فيه، ووقع فيه كل من كتبوا في الأخلاق في عالمنا العربي دون استثناء حتى أركون في كتابه الإسلام الأخلاق والسياسة، وهو خطأ ناتج عن الخلط بين حقلين مختلفين؛ فالعدل ينتمي إلى نظرية الحق لا إلى الأخلاق.

ويعرف أمين الأخلاق بأنها "علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس"، وهو تعريف يقوم على المقابلة أكثر ما يقوم على الإفصاح عن الكُنْه. ويقسم أحمد أمين الأعمال إلى أعمال غير إرادية؛ كالتنفس ونبض القلب.. وهي ليست من الأخلاق في شيء، وأعمال إرادية؛ كالتبرع بالمال، وهي موضوع "الأخلاق" غير أن هذا تعريف عام جدًا.

ويثير أحمد أمين نقطة في كتابه على درجة عالية من الأهمية يرتكب فيها خطًا مزدوجًا حين يتناول مفهوم الواجب؛ إذ يقول:" ما للإنسان يسمى حقًّا، وما عليه يسمى واجبًا، فإذا كان لي مائة جنيه على آخر يقال: إن لي حقًّا أن آخذ منه مائة جنيه، وواجب عليه أن يدفع لي هذا المبلغ"[٢١]. وهنا خلط بين مجال الحق المعني بتناوله

القانون وليس الأخلاق، ومجال الأخلاق، كما أنه يعتبر الحق مساويًا للواجب، وهذا خطأ ثانٍ، على الرغم من أنه أدرك ببصيرته النافذة التقابل بين الحق والواجب، يقول:" تستعمل كلمة الواجب فيما يقابل الحق؛ فما لغيرنا علينا فحق لهم وواجب علينا.. وكثيرًا ما نستعملها، ولا نلاحظ فيها مقابلتها للحق، فنقول قد أدى الواجب، والواجب يقضي بكذا، ولسنا نلاحظ فيها أنها في مقابلة حق، وإن كان التحليل الدقيق قد يؤدي إلى ذلك"(٢٢). لكنه ساير الاتجاه العام، وليته لم يفعل.

والحقيقة أن هذا خطأ جوهري متأصل في الثقافة العربية - أعني اعتبار الحق مساويًا للواجب - والتعبير الصحيح يجب أن يكون: لي حق، وعلي حق، لكن أمين - انطلاقًا من السياق العام للعربية - خلط على نحو غير دقيق بين الحق والواجب.

الأخلاق الوجودية بين الإمكان والاستحالة في الاتجاه الوجودي العربي:

وينتقل أستاذنا فى الفصل التالي الذى خصصه للأخلاق الوجودية لتناول إسهام زكريا إبراهيم، ويرى أن زكريا إبراهيم لا يكتفي بالعرض المحايد للمشكلة الخلقية، يصنف المذاهب ويحدد المدارس فقط، بل يتجاوز ذلك إلى رفض وقبول مواقف وآراء، يعلي من بعضها، ويستبعد بعضها الآخر؛ بحيث نستطيع أن نلمح خصائص موقف فلسفي خاص.

ويقدم في معرض تناوله تعريفًا عامًّا " يعرف الأخلاق بأنها تحديد السلوك الإنساني". فما الذي نستفيده؟ وما الجديد الذي يقدمه هذا التعريف؟ إنه تعريف لا يقدم جديدًا، خاصة أن الإنسان له أنماط متعددة من السلوك؟ كما يورد تعبيرات من الألفاظ الرنانة، فنراه يتحدث عن الأخلاق بوصفها فعلًا دراماتيكيًّا، يقول:" تتصف [الأخلاق] بالطابع التاريخي الدرامي "، فأي دراماتيكية في الأخلاق؟! إننا يمكن أن

نفهم أن تصاريف القدر لها طابع درامي، أما بالنسبة للأخلاق فأعتقد أن وصفها بهذا الوصف يتنكب جادة الصواب.

يخبرنا زكريا إبراهيم في كتابه مشكلة الفلسفة أننا حين نتحدث عن الأخلاق، فإننا لا نعني بها مجرد دراسة للعادات والشمائل البشرية، بل نعني بها دراسة قواعد [وهو هنا يتحدث عن قواعد، ولا يتحدث عن مبادئ، وكل حديث عن قواعد لا يؤسس لنسق يمكن في أفقه الحديث عن كمال كما سيتابع] السلوك بقصد تصوير "كمال القوى العاملة" على حد تعبير مسكويه أعظم فلاسفة الأخلاق في الإسلام ".(٢٣)

ويرى أن الفلاسفة... يذهبون إلى أن موضوعها الأخلاق هو فرض القواعد التي ينبغي أن يحتذيها الإنسان في سلوكه "(٢٤)، فهل حين نفرض قواعد نكون في حقل الأخلاق؟

"حينما يقول الفلاسفة عن الموجود البشري إنه حيوان أخلاقي فإنهم يعنون بذلك أنه المخلوق الوحيد الذي لا يقنع بما هو كائن، بل يحاول دائمًا تجاوز الواقع من أجل الاتجاه نحو ما ينبغي أن يكون، ولهذا فإن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تتمثل بكل حدتها في شعور الموجود الناطق بذلك التعارض الأليم القائم بين الكائن الواقعي بنقصه وضعفه والكائن المثالي بكماله وسموه"(٢٥).

والحقيقة أن الحديث عن التناقض والصراع في مجال الأخلاق يعود إلى الأساطير التي تحكي عن صراع الخير والشر، والصراع والتعارض لا يؤسس أخلاقًا. إننا في أفق الصراع يمكن أن نتحدث عن فضائل متفرقة يقوم بها أشخاص بعينهم، لكن لا يمكن أن نتحدث عن أخلاق سائدة راسخة ومتينة على نحو ما لا نستطيع في أفق الحرب أن نتحدث سوى عن نصر لا تنمية متواترة ومخططة وعن حياة رغدة آمنة. كما لا نستطيع

في أفق الظلم أن نتحدث عن الأخلاق، ومن يعتبرون أن الظالم يقرب المظلوم من الله يتحدثون ضد الفطرة وضد المنطق وضد القانون؛ لأن الظلم يكدر حياة المظلوم، ومن ثم فلا حديث في الحياة المكدرة عن طمأنية وسكينة وهدوء وسعة، وهي صفات يعتقد الباحث أنها أساسية ومهمة وضرورية للأخلاق.

ويخبرنا أننا إن حاولنا أن نستخلص بعض الخصائص المشتركة التي اتسمت بها المذاهب الأخلاقية لدى فلاسفة مختلفين من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطين والقديس توما الإكويني وسبينوزا وكانط؛ لوجدنا أن كل هؤلاء المفكرين مجمعون على القول بأن الأخلاق علم نظري تنحصر مهمته في الكشف عن المثل الأعلى "(٢٦).

والحقيقة أن هذا يحتاج إلى نقاش؛ فأرسطو يؤكد على أن الأخلاق علم عملي، يقول: "طالما أن البحث الحالي لا يهدف إلى المعرفة النظرية مثل الأبحاث الأخرى (لأننا لا نبحث لنعرف ما هي الفضيلة، بل لنصبح خيّرين. وخلافًا لذلك فإن بحثنا سيصبح بلا استخدام) فإننا يجب أن نفحص طبيعة الأفعال؛ أعني كيف يجب أن نفعلها"(٢٧).

وعند كانط:" يتضمن العقل الخالص إذًا، لا في استعماله التأملي بل في استعماله العملي، أي الأخلاق؛ مبادئ استخدام إمكان التجربة، أعني إمكان مثل تلك الأفعال التي يمكن أن توجد في تاريخ الإنسان وفقًا لوصاياه الأخلاقيـة "(٢٨). ومع هذا فإن زكريا إبراهيم يؤكد أن كانط ذهب إلى أن نفاذ أي عنصر مشتق من التجربة إلى صميم الأخلاق هو الكفيل بأن يفسدها تمام الإفساد ". وفي الاقتباس السابق لكانط رد على هذا القول. وإنه من العسير أن نقرر ما إذا كان ثمة فعل أخلاقي حقيقي واحد قد أمكن يومًا أن يتحقق بالفعل في هذه الحياة الدنيا "(٢٩). وهذا لم نصادفه في نصوص كانط.

ويرى زكريا أن مهمتها (أي الأخلاق) تنحصر في تحديد القواعد على نحو ما يفعل المنطق، ومعنى هذا أن الأخلاق في جوهرها تشريع؛ فهي تضطلع بمهمة التكليف والإلزام، لا بمهمة العلم والمعرفة، أو ربما كان الأقرب للصواب أن يقال إن المعرفة والتكليف في الأخلاق شيء واحد "[٣٠]. غير أنني يمكن أن أعرف دون أن أكلف.

ويرى على العكس أن" القواعد الأخلاقية إنما تقوم على طائفة من المبادئ، بمعنى أنها نتائج تترتب بالضرورة على بعض المبادئ "[٣١]. وهو هنا يناقض قوله السابق بأن الأخلاق تتأسس على قواعد.

ويمارس زكريا النقد، فيقول بعد عرض المدرسة الاجتماعية:" إن علم الوقائع الأخلاقية حينما ينفذ بنا إلى مملكة العلم فإنه إنما يريد أن يوفر علينا ضرورة الاختيار، وكأنه ليس في السلوك لحظة فردية تتوقف على قرارنا الشخصي"[٣٢]. وهنا واضح لكل ذي لب تعسف في الربط، وتحامل في غير محله.

ويقول واصفًا الحرية الوجودية:" الحرية عند الوجوديين تساوي الذات المجاهدة التي تجد نفسها فريسة لنفسها وللعالم، فتحاول جهد طاقتها أن تحقق حياتها بوصفها صنيعة يدها "[٣٣]. فهل تحقق حياتها من الصفر، وتلقي بكل ما أنجزته البشرية من ثمار؟ أم تحاول أن تبحث عن تميزها وتفردها وتنميتها في ظل هذا التراث الضخم الذي يصيب بالتخمة الفكرية والمعرفية؟

ويفرد أستاذنا لعبد الرحمن بدوي فصلًا بالكتاب إيمانًا منه بقيمته في حياتنا الفكرية "وباعتباره" أكبر معبر عن الأخلاق الوجودية في الفكر العربي؛" فلماذا نعتبره وجوديًّا ولا نعتبره كانطيًّا؟ خاصة وأنه ألّف عن كانط أربعة كتب، وكتب عنه الكثير، حتى في الزمان الوجودي. وإذا كان اهتمامه في بداية حياته بالوجودية ألا يكون كانطيًّا

في نهايتها، خاصة وأنه أظهر الكثير من التقدير والاحترام لفكر كانط في كتابه عنه من أربعة أجزاء؟ والحق أن مكانة عبد الرحمن بدوي لا يختلف عليها، لكن يمكن الاختلاف حول الكثير من أفكاره، وبتعبير أدق نقدها، يقول في مستهل بحثه الذي نشره بحولية كلية الآداب جامعة عين شمس تحت عنوان: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟:" الأخلاق تقويم، والتقويم قياس إلى معيار..."

فإذا ما عدنا إلى تحديد مجال الأخلاق باعتبارها تقوم على توضيح كيفية عمل الإرادة الخيرة لتحقيق الفعل الخير على الأصالة؛ فإن تعريف عبد الرحمن بدوي للأخلاق باعتبارها تقويما يبقى محلًا للرد؛ لأنني حين أوضح كيف يتحق الفعل الخير على النحو الأكمل لا أقيّم، بل أوضح الجهة التي يجب علي أن ألتزم بها، ولست ملزمًا بها،صحيح أن نظرية القيمة تتناول تقييم القيم، لكن هذا لم يكن مطروحا عند تناول بدوي للأخلاق، وحتى لو اعتبرنا أننا حين نحاول توضيح الفعل الخير من غيره نقيم الفعل الخير على أنه كذلك؛ فنحن لا نقيم فعلًا بعينه، بل الفعل من حيث هو مطلق الفعل الخير.

وانطلاقًا من شعوره بالتميز عن باقي أقرانه - إذ أجاد العديد من اللغات، وقرأ أمهات الكتب وأحدث إصداراتها في العالم بلغات مختلفة في مكتبة جامعة القاهرة التي كانت تتابع ما يصدر أولًا بأول على مستوى العالم حتى السبعينيات من القرن الماضي، يرى بدوي أن:" الذات الحقة هي تلك المتفردة المنعزلة التي تستمد قوامها من نفسها، فلا تخضع بالتالي لأي تقويم من خارجها "(٣٤). كيف إذًا تستمد قوامها من نفسها؟ وهل تطرح كل شيء وراء ظهرها؟ إن فكرة التفرد نفسها تطرح مفهومًا ما يتفرد عنه المتفرد؛ ومن ثم فهي تتطلب بالضرورة مفهوم الآخر، فإذا ما اتخذ مبدأ الانعزال كمبدأ عام لكل الذوات، فلن يكون هناك تفرد على الإطلاق.

وفي نص آخر يقول بدوى:" الوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية "(٣٥). فماذا إذًا عن علاقة الذات بالذوات الأخرى عن الوسط الاجتماعي والثقافي والعلمي؟ يبدو أن شعورها بالتميز يجعلها لا ترى حتى في العمل الجماعي أمرًا ذا بال. وفي ظل هذه الرؤية يكون منطقيًّا سيادة النزعة الفردية وغياب العمل الجماعي والعمل بروح الفريق، واستشراء الفردية هو الطابع العام الغالب على عقلية العالم العربي.

والواقع أن بدوي يستخدم هنا مفردات لا يوضح معناها؛ فمثلًا اصطلاح الذات المنعزلة الذي يستخدمه إذا فهم منه الانعزال التام؛ فهذا من شأنه أن يؤدي لاستحالة الحياة. والحرية إن كان يعني بها الحرية المطلقة؛ فإنها لن تلتزم بالأخلاق السائدة. وإذا ما تم الدفع بهذه النتيجة إلى نهايتها فلن تلتزم بأي أخلاق كائنة ما تكون.

وبدوي هنا يعتقد أن الذات - وهي تمارس إرادتها الحرة في مجال الواجب - تخضع لقسر، وهذا غير صحيح لاستواء المجيء والترك، وهذا هو ما يسميه كانط التشريع الذاتي الذي ليس فيه خضوع لشيء غريب عن الذات؛ لأنه لو كان هناك خضوع لكان ثمة قسر، وهذا ضد طبيعة الأخلاق، والذات حرة في أن تأتي أو لا تأتي. كما أنه لا أحد بوسعه الاطلاع على ضميرك لكشف الغاية من فعلك.

ولنا هنا أن نتأمل الفارق الكبير بين رؤية بدوي للالتزام بالواجب واعتبار روسو أن من يدخل في الاتحاد مع المجموع " إنما يطيع إرادة نفسه، ويظل حرًّا "(٣٦). ولكي تقف على تعدد فهمنا للاتجاه الوجودي وتناقضه في نفس الوقت انظر إلى وجودي آخر يعرض له عطية، يرى أن:"جوهر الإيمان الفلسفي هو التواصل والتفتح على الآخرين"(٣٧). فأيهما على صواب؟ أو أيهما الوجودي على الأصالة؟

وعلى الرغم من أن الوجودية تنظر إلى الاختيار على أنه أمر ملازم للفعل الحر بشكل لا فكاك منه على نحو ما يرى سارتر على سبيل المثال؛ فإن بدوي يذهب إلى أن:" الاختيار إنما يقع في نطاق معلوم يكاد ينتفي فيه معنى الحرية "(٣٨). فإذا كنت حين أختار بمحض إرادتي تنتفي الحرية من فعلي أو تكاد فمتى أكون حرًّا؟

وينظر بدوي إلى الإخلاص الذي يكون في الغالب الأعم إخلاصا لوجود خارج الذات على أنه أناني، كما ينظر من المنطلق ذاته للواجب على أنه يمحو المسئولية، يقول:" الإخلاص إخلاص أناني، والواجب عام يمحو المسئولية الهائلة "(٣٩). وهذا توجه مفرط في الذاتية لا يؤسس لنهضة أمة باعتبار اللحظة التاريخية التي عاشها بدوي بعد ثورة ١٩٥٢م. كما ينظر إلى الفعل الذي يعتبر وسيلة لتحقيق غاية على أنه غاية في ذاته، يقول:" الفعل هو الغاية، فلا يتقوم إذًا بغيره ". واعتبار الوسيلة غاية من شأنه أن يقيم الذات في عالم الوسائل، ويلغي الفعل ذاته، وما يترتب على هذا هلاك الذات وعدم تحقيقها لأي تجلٍّ، بل سيأتي فعلها خبطًا عشوائيًّا.

ويصر بدوي على أن يصدر لنا حالة العزلة بوصفها البغية المرجوة لتحقيق الأصالة، فيقول:" كأن الذات في حالة الوجود الماهوي إذًا في عزلة كاملة.. أي اختلاط مع الذوات الأخرى أو مع الأشياء فيه تدنيس لها وتعكير لصفائها "..(٤٠) ويقول:" الاتصال بالغير وبالأشياء سقوط للذات"(٤١).

وانظر إلى روسو ثانية والفارق بينهما حين يقول:" إن كل مواطن لا يكون شيئًا، ولا يستطيع أن يفعل شيئًا إلا مع الآخرين"(٤٢). صحيح أن بدوي يقر بضرورة الاتصال بين الذوات حين يقول:" كل ذات مستقلة عن غيرها مغلقة على نفسها... كما لا بد لها من الاتصال بالغير". لكنه يعود فيقول:" لا مجال للاتصال إلا بالطفرة (الطفرة

هي) اللا معقول الأكبر"(٤٣). ويقول بدوي: "إن الوجود الواقعي لا معقول من ألفه إلى يائه"(٤٤).

ويصف حالة من يقوم بعملية الاختيار، فيقول:"المختار إزاء تعدد الممكن في الوجود يكون في حالة من التذبذب... يقرر الاختيار.. والتقرير... يتم بنوع من المقامرة"(٤٥). الأمر إذًا يتحرك في إطار اللامعقول والمغامرة، فهل يمكننا عبر هذا الرؤية تأسيس شيء ذي بال؟

إن ثمة سؤالًا يطرحه هانز يوناس بعد أن قطع جولة طويلة مع ما أنتجه الغرب، وأدى في النهاية لسيادة الفراغ يتماشي تمامًا مع حالة بدوي في هذا الصدد مفاده:" أكانت هذه الجولة الانتحارية للقوة ضرورية حقًّا؟ [والتي أدت إلى سيادة الذاتية والفردية] وفراغ عدم الاتفاق (يتابع) إنني أوضح إمكانية الاتفاق وفق بناء أنموذج منطقي حر"(٤٦). الاتفاق إذًا ممكن، هذا ما انتهي إليه كثير من الفلاسفة المعاصرين، وطالبوا بضرورة التوصل إليه.

ويختم أستاذنا عرضه بقول لبدوي:" إن تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنا بالتوقف والتعليق، ولن يترفق بنا إذا حاولنا تجنب الفعل خوفًا من التلوث بالخطيئة، بل سيقذف بنا حينئذ بعيدًا إلى خارج التاريخ " وهو قول يحمل دلالات ذات أهمية بالغة؛ لأنه يطالبنا بعدم التعليق، أو بتعبير آخر بعدم التوقف والتأمل، بل يجب اقتفاء هذا الطريق الذي يرسمه بدوي؛ حتى لا نقذف خارج التاريخ، لكن أليس هذا الذي يريد منا أن نقتفيه هو واجب أخلاقي من نوع ما يناقض حالة عدم الاقتفاء التي يطالبنا بها؟

ثم يتناول أستاذنا مشروع عادل العوا، ويصدر بعد فقرة واحدة من بداية العرض حكمًا تقويميًّا، يقول:" مؤلفات العوا تكاد تقترب من ترجماته، وتعتمد عليها

كثيرًا في الأخذ بالمفهوم الغربي في القيم والأخلاق" لكنه يستدرك إلا أننا مع ذلك نبصر اهتمامات عربية إسلامية في كتاباته: "معالم الكرامة في الفكر العربي"، " من الشرف إلى الكرامة"، أو في إطار دراسات عامة مثل "القيمة الأخلاقية"(٤٧).

ويرى عطية أن الأخلاق عند العوا تستهدف دراسة الفاعلية البشرية للكشف عن المبادئ، القيم التي تحدد السلوك، وتدبره؛ فهي تتناول مسألة تنظيم الحياة تنظيمًا علميًّا، وإلى تبيان مغزى التجربة الإنسانية بالنسبة إلى كل فرد، فيعتبر الوجود الفردي وجهة نظر معينة تمس الواقع، وتبدو في حالة تأليف يشمل ظروفًا يطبعها الشخص الأخلاقي بطابعه، فتغدو الأخلاق تعبيرًا عن الشخص، وتتعين رسالة الأخلاق في فهم الأشكال المختلفة التي تحقق هذا التعبير. إن الأخلاق تتميز عن سائر المعارف بأن موضوعها شامل كلي يتطلع إلى مراقبة فاعلية البشر جميعًا مراقبة تامة". كيف يندرج تنظيم الحياة علميًّا مع اعتبار الوجود الفردي وجهة نظر معينة، واعتبار الأخلاق تعبيرًا عن الشخص؟ ثم كيف يتماشى هذا مع الكلية والشمول التي تتطلع إليها الأخلاق؟ لم يتم توضيح هذا.

ومن منطلق أن الأخلاق معاشة ينتقد العوا المذاهب العقلية الصورية التي فصلت الأخلاق عن الواقع المعاش للإنسان؛ فـ " الأخلاق الميتافيزيقية التصورية أخلاق غريبة عن الواقع بعيدة عن العصر خارجة عن نطاق الوجود. ومقابل هذه الاتجاهات يرى أن القيم الأخلاقية الصحيحة ينبغي أن تعتبر بمثابة طموح إلى الوجود الإنساني الكامل، ولا يسوغ لها أن تغفل امتداد جذور هذا الوجود إلى المجالات الحيوية والتاريخية والاجتماعية، بل إن الوجود المشخص يرتبط بحال النسخ والجملة العصبية ارتباطه باللحظة التاريخية والوضع الاجتماعي؛ فهو يهدف إلى أن ترجع الأخلاق من مجال الواجب إلى الحادث "(٤٨).

إن الغالب على رأي الباحثين أن الواجب هو قانون الأخلاق، فكيف يكون الحادث بديلًا للواجب؟ إن الانطلاق من الحادث / الواقعي الجزئي لا يمكن أن يؤدي إلى إرساء قانون كلي عام شامل على نحو ما يطمح؛ لأن شرط القانون أن يبدأ من الفرض.

وإذا كان عبد الرحمن بدوي قد اعتبر الأخلاق الحقة تتطلب التفرد والانعزال عن الآخرين؛ فإننا نجد العوا يقف على طرف النقيض؛ إذ يرى أن الأخلاق:" رغبة تتطلع إلى النظام والاتساق، وتهدف إلى فهم السلوك البشري فهمًا باطنيًّا؛ فالإنسان ما كاد يسيطر على ضرورات التجربة المباشرة ويعيد تأليفها في الذهن، حتى شعر بأمنية تدفعه إلى الرغبة في اتساق عام يشمل سلوكه بأسره، كما يشمل الاتساق بين وجوده ووجود الآخرين، والاتساق مع النظام الاجتماعي أيًّا كان شكله؛ بل الاتساق مع الكون الذي يكتنفه من كل جانب "(٤٩). الأخلاق عامل توحد لا انفصال، وهذه قراءة عميقة للأخلاق. ويأخذ عليه أستاذنا أنه:" في تناوله "ممثلو فلسفة القيم" في الفصل الثاني لا يذكر أيًّا من الفلاسفة العرب المسلمين".

ويقر العوا بحقيقة وجود القيمة، فيقول:" هناك حكم قيمة عندما يحكم المرء بأن الشيء أو الكائن له قيمة، أو بأن له قيمة أكبر من قيمة غيره... هذه الزهرة أجمل من تلك "(٥٠). لكن أستاذنا لم يشر إلى إثبات العوا وجودًا حقيقيًّا للقيمة، هل لأن أستاذنا يعارض هذا الاتجاه؟

موقف الوضعية المنطقية من الأخلاق:

يولي أستاذنا زكي نجيب محمود أهمية، ويكبره ويجلّه عند عرضه لفلسفته، وهو يتخلى بوضوح عن حيادية العرض منذ البداية؛ حيث يهدف كما يخبرنا إلى تناول فهم

زكي نجيب محمود لطبيعة الأخلاق والقيم، ووجودها وإمكانية إدراكها،.... كما يهدف إلى تأكيد الاتجاه العلمي عند المفكر العربي في دراسته للأخلاق والقيم، وإن كان هذا الاتجاه ينطلق من التوجه العام الذي تبناه في فلسفته وظل يؤمن به، ويُطبق منهجه في كل كتاباته الفلسفية تقريبًا منذ رسالته للدكتوراه عن "الجبر الذاتي" ١٩٤٨ وحتى "حصاد السنين" ١٩٩١ . يتبنى وجهة نظر مُؤداها أن الدكتور زكي نجيب محمود ظل مفكرًا علميًّا نقديًّا، داعيًا إلى منهج الوضعية المنطقية، حتى في كتاباته المتأخرة" والفهم والتأكيد، وتبني وجهة نظر ما كلها تصب في خانة قراءة فكر زكي قراءة موجهة.

إن زكى نجيب محمود عند عطية لا يتخذ الوضعية مذهبًا، بل أداة وطريقة علمية فى التفكير، يقول زكي: أجدنى قد اتخذت من اتجاهات الفلسفة المعاصرة اتجاهًا هو فى حقيقته "منهج للتفكير"، لا مذهب يورط فى مضمون فكري بذاته، فكنت كمن وضع فى يده ميزانًا يزن به ما يشاء دون أن يملأ يديه بمادة معينة لا بد أن تكون هى وحدة موضع الوزن والتقدير"(٥١). والحق أن هذه الفقرة تعبر أصدق تعبير عن الاتجاه التجريبي.

وعلى الرغم من ذلك يرى أستاذنا أن" بين زكي نجيب وكانط... أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة...انطلاقًا من الفكرة الأساسية التي تمثل محور "الجبر الذاتي"، والتي قدمها كانط في كتاباته الأخلاقية المختلفة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٨٥م الذي جعله بمثابة تمهيد لـ "نقد العقل العلمي" كتابه الرئيسي في الأخلاق ١٧٨٨م، وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق". ويتابع أستاذنا التأكيد على كانطية زكي، فيقول:" إن كانطية زكي نجيب محمود التي لم يعلن عنها في هذا العمل تظهر في تحديده للحرية بالعالم الداخلي عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعي عالم الحتمية ".

ويعرض ما يعنيه زكي بفكرة الحرية:" إن فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه – هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتي العينية، كما أن فكرة الضرورة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية، وفكرة القانون التى هى أساس العلم – وبالتالى أساس المذهب الجبري – ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة "(٥٢).

وأرى أن هذه القراءة يمكن أن يتم الرد عليها من عدة أوجه: إن مجرد الحديث عن حرية الإرادة والحرية الباطنية لا يجعل زكي كانطيًّا؛ فنحن نجد هيوم يقول:" لا نستطيع أن نعني بالحرية إذًا إلا قدرة الفعل بحسب تحديدات الإرادة... هذه الحرية الفرضية يسلم بها كل الناس بأنها متاحة لكل فرد ليس سجينًا، ولا في القيود"(٥٣). فهل نقول – بناءً على قول هيوم بحرية الإرادة – إن هيوم كانطي؟ وهل لمجرد اعتناق المفكر فكرة من أفكار فيلسوف ما يكون من زمرة تابعيه؟ أم أن القضية الجوهرية هي قضية النسق وهو الحاكم والفيصل؟

إن زكي نجيب يقدم واحدة من القراءات التي تنحرف بكانط ٣٦٠ درجة؛ فنراه يقول في الفصل الثاني من موقف من الميتافيزيقا " بحث في الفلسفة النقدية عند كانط ": أسوق للمشتغلين بالدراسات الفلسفية مثلًا فنيًّا للتحليل الفلسفي كيف بلغ حدًّا بعيدًا من الدقة والعمق على يد رجل من أضخم رجال التحليل في تاريخ الفكر كله ". وهذا تأويل ينفرد به عن كل مؤرخي الفلسفة؛ فلم يقل به فيما أعلم أحد غيره. ويقول في نص آخر:" إن الفلسفة عند كانط هي أولا وقبل كل شيء تحليل للقضايا "، وهذه في الحقيقة قراءة تتجنى على فلسفة كانط، ولا يمكنها أن تقدم نصًّا واحدًا يدلل على صحتها. ويقول:" لما كان عمانويل كانط قد جعل مهمته الأولى أن يحلل قضايا العلم...كنا نعده من طليعة فلاسفة التحليل "، فمن الذي قال؟ وأين النص الدال على

أن كانط جعل مهمته الأولى أن يحلل؟ إنه نجيب وحده الذي تفرد بهذا. ويقول في نص رابع:" لما سئل آخر الأمر أين الميتافيزيقا في هذا العمل كله؟ أجاب: إنها هي هذا التحليل نفسه". والحقيقة أن كانط قال عن الميتافيزيقا إنها هي النقد ذاته، لكن زكي فهم النقد على أنه تحليل!!!

ويؤكد هذا الكلام فيقول:" إننا إذ نقول عن فلسفة كانط إنها نقدية فإنما نعني بذلك أنها تحليلية "(٥٤). فيا لها من قراءة أبعد ما تكون عن فلسفة كانط!

ومن المتعارف عليه أن:" المذهب الحق وحدة عضوية... ترتبط على نحو لا يتيسر معه فصل عضو الكائن إلا بالقضاء عليه كله "(٥٥). والاجتزاء من نسق لا يعني الانتماء.

والواقع أن ثمة اختلافًا جوهريًّا بين زكي نجيب محمود وكانط مفاده أن كانط فيلسوف عقلي يبدأ من العقل لا من الواقع، يبدأ من ما هو أولي وكلي، يبدأ من المبادئ العقلية الأولية الكلية، ولا يدحض هذا قوله:" تبدأ المعرفة مع الإدراك "، بينما زكي نجيب محمود تجريبي يبدأ من الواقع، من التجربة، من العيني، ولا يؤمن إلا بما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين.

وهذا ما يعرضه أستاذنا له عنه فهو:" يجعل من نفع الفرد ومصلحته القيمة القصوى أو الخير الأسمى فيما يطلق عليه " لذة الحياة "، يقول:" وما أشرنا إليه على أنه" نفع الفرد ومصلحته " ليس شيئًا آخر سوى لذة الحياة، التي هي نفسها جزء وجانب من الحياة.. ولذة الكائن الحي هي أن يستمر فى الحياة، وأن يجدد نفسه باستمرار كحياة جديدة... ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة، لهذا فالحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعًا. المجالات التى تنتمى إليها هذه الموضوعات". وفي نص آخر

يقول:" وسواءً أكانت الظروف فى ظاهرها ذاتية أم موضوعية فإن النفع الحقيقى للفرد هو الذي يحدد باستمرار اتجاه الانتباه"[٥٦].

وإذا ما حاولنا التعرف على رؤيته العامة للقيم، فإننا نجد زكي نجيب يتساءل عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات الدالة على "قيم"، حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما يخبرنا " تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالًا بالحب أو الكراهية نحو شيء بعينه، إذا نظر الرائي إلى شيء فقال عنه "هذا خير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيرًا إلى حالته الداخلية إزاء هذا الشيء، دون أن يدل على شيء خارج نفسه. إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "ينفعل" انفعالًا معينًا، ويضع انفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة"خير" أو كلمة "جميل"، وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل في انفعاله. إن عبارات القيم لا تصف شيئًا، ولا تقرر شيئًا، إنما هي تعبر عن انفعال المتكلم"[٥٧]، فهل حقًّا كل قيمنا ليست سوى انفعالات ولغو فارغ؟!!

الواقع أن الرجل لا يثق إلا فيما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين، وموقفه الواضح الذي لا لبس فيه هو أن: الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التي تسمي شيئًا بذاته في عالم الأشياء؛ كأسماء الأعلام، وليست هي من قبيل الأسماء الكلية التي يدل الواحد منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها في شيء بذاته من أشياء العالم الخارجي، وليست من قبيل الكلمات المنطقية، بل هي نوع رابع وفريد ".

فهل يندرج الجمال والقيم الجمالية في هذا السياق أم هي استثناء؟ يقول موضحًا مذهبه فيها:" نحن نسلك العبارات التي تتحدث عن الخير وعن الجمال في زمرة

الميتافيزيقا بالمعني الذي حددناه لها، وبالتالي فإننا نرى العبارات التي تتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء – قيمة الخير وقيمة الجمال – خالية من المعنى لا تصلح أن تكون علمًا ولا جزءًا من علم "(٥٨).

وينكر زكي نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعًا للدراسة؛ لأنها مما لا يمكن التحقق منه. الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى؛ ولذلك فهي لا تصلح أن تكون جزءًا من علم؛ لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في أية قضية علمية هو إمكانية التحقق من صدقها؛ فـ" العبارة الأخلاقية – وكذلك العبارة الجمالية – ليست بذات معني، وإنما توهمنا بأنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوي يشبه تركيب الجمل المفيدة ".

فهل يتجزأ موقف الفيلسوف الذي يعلن عن توجهه بكل هذا الوضوح؟ وكيف تسنى له أن يجمع بين كانط – الذي يرى للفعل الأخلاقي وجودًا حقيقيًّا، ويعتبر الجمال قيمة واقعية تتوافر في طابعها الكلية–وهيوم التجريبي الخالص والمتناقض في نفس الوقت،كانط في حرية الإرادة والوضعية المنطقية في القيمة، الواقع أن ثمة تأويلًا تم بموجبه تأويل ما لم يقله كانط؛ ليبدو وكأنه قاله.

وإذا كان أستاذنا يصر على أن زكي ظل ثابتًا على موقفه كوضعي منطقي، فإننا نجد زكي يقول تحت عنوان تربية الضمير في كتابه قيم من التراث:" ما نطلق عليه الضمير هو ما استخلصناه لأنفسنا مما وعيناه وعشناه. ولقد استخلصناه إما من خبراتنا نحن المباشرة، أو مما علمنا إياه آباؤنا ومعلمونا فأضمرناه في نفوسنا لنحمله معنا أينما توجهنا، فنكون بمثابة من حمل معه دليلًا هاديًا يرشده إلى سواء السبيل"(٥٩).

ويقف أستاذنا على ملمح مهم من رؤية زكي في الأخلاق بوصفه فعلًا من أفعال

الإبداع، فيقول عنه:" ويؤكد على أخلاق الجهد "، فالفعل الأخلاقي كلما أصبح سهلًا عن طريق العادة ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدريج مع تناقص الجهد المطلوب، فهو يعتبر تمام الفعل الأخلاقي وخيريته مرهونًا بالجهد الأخلاقي الذي يبذل في هذا الفعل قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة، ويزيد رؤيته توضيحًا، فيقول:" إن الفعل الأخلاقى - فيما أعتقد- أشبه ما يكون بالإنتاج الفني، أعني أنه لون من الخلق. فإذا ما تكرر الفعل حتى أصبح عادة فإن الخلق الحقيقي الأصيل يعزى فى هذه الحالة الأفعال الأولى في السلسلة بينما لا تكون الأفعال التالية سوى " تقليد" أو محاكاة "، الجهد إذًا أساس خيرية الفعل الأخلاقي ومصدر قيمته الخلقية.

وقد اعتبر القدماء أن من صفات الفعل الخيّر أنه يأتي عن سجية وطبع. والحق أن هذا وصف عميق لطبيعة الفعل الأخلاقي؛ لأنه يتطلب الصدور عن طبع آمن مستقر. وإذا كان المقصود بالجهد الوعي فلا ضير، أما إن كان المقصود به المجاهدة والمكابدة، فالباحث يرى أن هذه النظرة تتأسس على نظرية أبعد هي صراع الخير والشر، والنور والظلمة، وصراع العقل مع الشهوات، وهو أمر أظن أنه يحتاج إلى مراجعة.

ويستشعر أستاذنا خطورة منحى زكي نجيب فيما يورده على لسان مراد وهبه يقول: "يستخلص مراد وهبه من تحليل زكى نجيب اللغوي نتيجتين تخصنا منهما الثانية: التى ترى أن القيم تعبير ذاتى صرف لا شأن له بالعالم الخارجي، مغزى ذلك أنه إذا اختلف اثنان فى حكم تقويمي فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجي؛ لنفصل به أيهما مصيب وأيهما مخطئ، ويرجع دافع زكى نجيب إلى تبني هذا الموقف إلى دافع اجتماعي؛ لأنه يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى الحياة. ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض؛ ومن

ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعة؛ ولهذا ليس ثمة داعٍ إلى تغييرها، والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لالتزام الفرد بقضية اجتماعية "(٦٠). فهل ثمة ذاتية أشد من هذا؟ وهل ثمة اتجاه نحو الهاوية بأسرع من هذا؟

الأخــلاق الإسلاميــة:

وانطلاقًا من تفرقته بين الأخلاق الفلسفية والأخلاق القرآنية يتناول أستاذنا محاولة محمد عبدالله دراز التي يمتدحها كثيرًا، واصفًا إياها بالأصالة، غير أن الجابري لا يتفق تمامًا مع وجهة نظر أستاذنا، فنراه يقول:" يمكن تصنيف المحاولات في هذا الاتجاه (الأخلاق الإسلامية) إلى قسمين: قسم يتبنى نفس القضايا التي تناقش في الفكر الأوربي تحت عنوان الأخلاق، ويحاول قراءتها في القرآن والسنة والتراث الديني الإسلامي على العموم، وصنف يحاول التحرر من تأثير التراث الغربي واستخراج الأخلاق الإسلامية من القرآن والسنة كما هي بدون ربطها بأية فلسفة أخلاقية أخرى، الصنف الأول تمثله رسالة محمد عبدالله دراز أخلاق القرآن... أما الصنف الثاني فيمثله عبدالرحمن حسن حبنكه"(٦١)، ولم يذكر أستاذنا عن الأخير شيئًا.

ويثير البحث في الأخلاق باعتبار أن الله هو مصدر حقيقة موضوعيتها معضلة على درجة كبيرة من الأهمية؛ ففي ديانات التوحيد الرئيسية اليهودية والمسيحية والإسلام يعتبر الله هو المشرع الذي يضع القواعد، وعلينا أن نطيعها، والله لا يجبرنا على أن نطيعها؛ فقد خلقنا أحرارًا، ومن ثم فقد نختار أن نقبلها أو نرفض هذه الأوامر، وهذه النظرية تحل مشكلة موضوعية الأخلاق... لكن ثمة مشكلة خطيرة عن النظرية...أثارها أفلاطون في محاورة أوطيفرون: هل الحق يمكن أن يعرف بأنه ما أمر به الله أم أن الله أمر به لأنه حق؟" (٦٢) غير أن دراز لم يلتفت لهذا.

ويرى أستاذنا أن البحث الذى يقدمه دراز تهيمن عليه:" فكرة أساسية هي أن الحاسة الخلقية انبعاث داخلي نظري، وأن القانون الأخلاقي قد طبع في النفس الإنسانية منذ نشأتها. غير أن هذا القانون الأخلاقي المطبوع فينا ناقص غير كافٍ إذا اقتصر على مصادره الفطرية وحدها وجد نفسه عاجزًا عن أن يقدم قاعدة ذات طابع عام تستأثر باعتراف الجميع. وهذا هو السبب الذي من أجله بعث الله في الناس الرسل لإيقاظ الضمائر، وإزالة الغشاوة عن النور الفطري الذي أودعه الله فينا" (٦٣).

وهذا استنتاج لا دليل عليه، بل الأقوى أنه موجود وكامل " ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها "، وأن الرسل جاءوا لدحض الحجج " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ". كما أن اعتبار الفطرة ناقصة من شأنها انتقاص من القدرة الإلهية ما دمنا في الحديث الجدلي لا العقلي.

ويشير أستاذنا إلى الفكرة الرئيسية الثانية التي أكد عليها الدكتور دراز في مؤلفه؛ وهي أنه لا مكان للأخلاق بدون عقيدة. كما يتضح ذلك في مؤلفاته الأخرى، وخاصة " كلمات في مبادئ علم الأخلاق". وهذا تناقض واضح مع ما سبق ذكره. وغني عن القول أن كانط – وهو المؤمن الورع – قد ذهب إلى أن الأخلاق ليست بحاجة إلى أي سند خارجي، بل تستمد مشروعيتها من ذاتها، وهذا واضح تمامًا في بداية كتابه الدين في حدود العقل، وكتاب تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق.

يتناول دراز في الفصل الأول الإلزام، فأي مذهب أخلاقي جدير بهذا الاسم يستند على فكرة الإلزام L'obligation، فهو القاعدة الأساسية التي يدور حولها كل النظام الأخلاقي، والذي يؤدي فقده إلى سحق جوهر الحكمة العلمية ذاته. والواقع أن الحديث عن الإلزام لا وجود له في الأخلاق وإنما الحديث يجب أن يكون عن الالتزام،

وهو مصطلح لا تعبر عنه بأي حال كلمة L'obligation؛ لأنها تنحدر من كلمة رومانية كانت تستخدم في القانون، وتعني في اللغة الانجليزية اتفاقًا ملزمًا، وجزاءً قانونيًّا مفروضًا، وعقدًا مكتوبًا، وإرغامًا بقوة القانون، والفعل obligate يعني:" يقيد فعل الشخص"(٦٤)، والكلمة المعبرة بدقة عن الالتزام الأخلاقي هي الكلمة الألمانية Verpflichtung.

ويعرض في الفصل الثالث لموضوع الجزاء؛ فيتحدث عن الجزاء الأخلاقي موضحًا – على عكس كانط – ضرورة اقتران المشاعر واللذات الباطنية مع أداء الواجب، وغني عن القول أن فكرة الجزاء تقضي على الفعل الأخلاقي. ويقدم أمثلة من القرآن تثبت أن ممارسة الخير والشر تحدث أثرها في النفس الإنسانية؛ فيتحدث عن محاسن الفضيلة، وقبح الرذيلة. ثم يتحدث عن الجزاء القانوني، وفي فقرة تالية يعرض المسوغات الباطنية، واعتبارات الظروف المحيطة وموقف الإنسان. ثم اعتبارات النتائج المترتبة على العمل متوقفًا عند النتائج غير الطبيعية (الجزاء الإلهي) فيتحدث عن طبيعته وأشكاله، ويذكر الجزاء الإلهي في العاجلة. الجانب المادي، ثم الجانب العقلي والأخلاقي، ويوضح قصور الجزاء العاجل، ويتحدث ثانيًا عن الجزاء الإلهي في الحياة الأخرى"(٦٥).

ويرى الباحث أن دراز هنا يخلط بين نظرية العدل الإلهي والأخلاق؛ فالثواب والعقاب يتناولان في إطار نظرية العدل الإلهي الذي يخرج كلية عن نطاق الأخلاق، وهو هنا ضحية للفهم الخاطئ لمفهوم الأخلاق وعدم قدرتنا على التفرقة بينهما، وهو ما أوجد حجية للصوفية أن يقولوا بأن طالب الجزاء تاجر، وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه دي بور أيضًا في كتابه الأخلاق العربية.

يخصص دراز الفصل الرابع لدراسة النية والدوافع، يتحدث أولًا عن النية، والنية كشرط للتصديق على الفعل، والنية وطبيعة العمل الأخلاقي، ويبين فضل النية على العمل، ثم يناقش هل تكتفي النية بنفسها، لينتهي إلى أن النية خير والعمل القائم على نية الخير خير أرفع؛ لأنه العمل الأخلاقي الكامل". والحقيقة أن موضوع النية الذي طرحته الأخلاق الدينية بديلًا للإرادة جدير بالتوقف عنده، وهو يثير عدة أسئلة جوهرية كأوجه الاختلاف بين النية والإرادة؛ فهناك فارق كبير بينهما؛ فالنية في الغالب الأعم تتعلق بعمل في وسع المرء أن يأتيه، وهو على مقربة من هذا العمل؛ نويت الصلاة، نويت الصيام، والعمل هنا ذاتي محض، أما في الإرادة فقد تكون متعلقة بعمل عام؛ نريد لأمتنا أن تكون متقدمة، نريد أن ننهض بعالمنا العربي. وفي لغتنا العربية يظهر اختلاف بين النية والإرادة؛ فالنية:" توجه النفس نحو العمل... انتواه: قصده واعتقده. والنية الوجه يذهب فيه... ونويت: عزمت. فالنية بناءً على هذا تعني التوجه والقصد والذهاب إلى الفعل مباشرة.

يدور الفصل الخامس عند دراز حول " أخلاق الدولة "، ويتناول أولًا: العلاقة بين الرئيس والشعب، ويذكر بداية واجب الرؤساء: مشاورة الشعب قبل توقيع القرار النهائي.. لقاعدة العدالة، وإقرار النظام، وصون الأموال العامة وعدم المساس بها، وعدم قصر الانتفاع بها على الأغنياء. ويبين أن للأقليات داخل المجتمع الإسلامي حريتها القانونية. وبعد ذلك يتناول واجبات الشعب: النظام، والطاعة المشروطة، والاتحاد حول المثل الأعلى، والتشاور في القضايا العامة، وتجنب الفساد، وإعداد الدفاع العام، والرقابة الأخلاقية، وتجنب موالاة العدو أو التعامل معه. ثم يتحدث ثانيًا في العلاقات الخارجية سواء في الأحوال العادية؛ كالاهتمام بالسلام العام. وترك المساس بأمن المحايدين وتحقيق حسن الجوار، والعدل والبر، أو في حالة الخصومة؛ كعدم القتال

في الأشهر الحرم، أو في الأماكن المحرمة، ويوضح مشروعية الحرب في الدفاع عن النفس أو لمساعدة المستضعفين، وأنه لا هروب من ملاقاة المعتدين، والصبر والمصابرة وعدم الاستسلام والوفاء بالمعاهدات المبرمة، ومواجهة الخيانة بحزم، وأن الأخوة الإنسانية في النهاية رباط مقدس فوق اعتبار الجنس والنوع(٦٦). ومن وجهة نظري أن هذا الفصل ليس مكانه الأخلاق، اللهم إلا لو حاول أن يوضح أن الغاية من وراء إقامة العدل هي تهيئة مناخ مناسب للأخلاق، وهذه غاية غير مباشرة، لكنه عالج الموضوع بشكل مباشر، فأخرجه من إطاره.

ثم يعرض للأخلاق الدينية في الفصل التالي؛ حيث يتناول الواجبات نحو الله:" الإيمان بالله وبما أنزل من حقائق، والطاعة المطلقة، وتدبر آياته وصنعه، وشكره على نعمائه، والرضا بقضائه، والتوكل عليه، مع عدم اليأس من رحمته أو الأمن من بأسه، وتعليق كل فعل مستقبل بمشيئته، والوفاء بعهد الله، وعدم رد سباب المشركين، وتجنب مجالسة الخائضين في آيات الله، وعدم الإكثار من الحلف بالله، واحترام اليمين، ودوام ذكر الله، وتسبيحه وتكبيره، وأداء الصلاة المفروضة، وحج البيت، والدعاء، والتوبة إلى الله والتماس مغفرته، وأخيرًا حب الله، وأن يكون حبه فوق كل شيء ".

والحقيقة أن أفعال العبادة لا يمكن عدها ضمن الأخلاق؛ لأن الأخلاق في جوهرها تفضل، وأنت لا تتفضل على الله بالعبادة، وأفعال العبادة لا تتطلب النية على نحو ما يقول القرافي، كما أن أفعال العبادة غايتها توطين النفس لتحقيق الفعل الأخلاقي؛ أي أنها وسيلة للغاية الأخلاقية: مَنْ لم تنهه صلاته فلا فائدة منها.

وهذا ما يؤكد عليه هو نفسه، فيناقض نفسه دون أن يشعر، يقول:" الناظر في أسلوب الدعوة الأخلاقية في الإسلام يجد أنها منزهة عن ذلك الطابع التعبدي

التحكمي الذي زعموه في الأخلاق الدينية. أما الحديث عن الأجزية (الجزاءات) والبواعث والأهداف ودعوى اختلاف طبائعها في نظر الدين عن نظائرها في نظر الفلسفة، فإنه أبعد ما يكون عن وجهة النظر الإسلامية، وهو أكثر انطباقا على المسيحية منه على اليهودية، ويتحدث في الفقرة الخامسة والأخيرة عن علاقة الأخلاق بالتربية[٦٧]. ويعرض أستاذنا لتفرقته بين الخلق والسلوك؛ فـ" الأول أمر معنوي، وهو صفة النفس وسجيتها، أما السلوك فهو أسلوب الأعمال ونهجها وعادتها، وما هو إلا مظهر الخلق ومرآته ودليله "، لكن الحقيقة أن السلوك أوسع في المعنى من الخلق.

ويرى الباحث أن جل عمل دراز أنه قام بربط حديث " إنما الأعمال بالنيات.." بالعدل الإلهي والجزاء الأخروي(الجنة)، ثم اعتبر الإخلاص قانون الأخلاق اعتمادًا على بعض الآيات القرآنية " ابتغاء وجه الله "، والحديث الشريف " الإخلاص سر بين العبد وربه"، ثم جعل لمن يفعل هذا الجنة جزاءً، ومن ثم فهو لم يقم بحركة توليدية للأخلاق من بعضها، وحين تحدث عن الجزاء خرج حديثه عن الأخلاق، كما أنه لم يستطع حل اعتراض الصوفية، وهو اعتراض من وجهة نظري وجيه؛ لأنه خلط بين نظرية العدل الإلهي التي تنتمي للحق وبين الأخلاق.

وتبقى ملاحظة عامة على الاتجاه الديني في الأخلاق بشكل عام، مفادها: أن رجال الدين والفقهاء ومن تناولوا الأخلاق الاسلامية يعطون الأولوية لأفعال العبادات، وهم يرتبون الأفعال بجعل الصدارة للضروريات، ثم الحاجيات ثم الأخلاقيات، وهم على هذا النحو يعتبرون الأخلاق كمالية من كماليات الفعل، غير أن الأمر المؤكد أنها جوهر الرسالة " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"؛ ومن ثم فهم بهذا الترتيب يقلبون الأمر رأسًا على عقب.

والواقع أن المفكرين بدأوا يستشعرون الحاجة الملحة لطرح رؤية تتجاوز الذاتية المهلكة وحالة التشرذم المعرفي التي نتجت عن تبني فلسفات الوجودية والوضعية المنطقية والتفكيك وما في فلكهم، فرأوا أن:" العلم والتقنية يقودان إلى توحيد المجتمع المعولم، كما يقودان إلى حاجة أكبر للمسئولية؛ فقد بلغت النتائج التقنية للعلم منذ الآن مدى عالميًّا، وهي تطالب ببعث أخلاقي... ليس في وسع أية أخلاق خاصة ناجمة عن جماعة محددة أن تنظم مسائل بمثل تلك السعة، وأن تجيب عن مشكلة عولمة الاقتصاد والتقنية "[٦٨]. البحث عن أخلاق كونية إذًا غدا مهمة ملحة وعاجلة لإنقاذ البشرية من عدميتها المهلكة التي بشر بها نيتشه.

فهل يمكن في عصر البشر المجوفين الآيلين إلى اختيارات خاصة ونرجسية، العثور من جديد على أخلاق نظرية واسعة تصلح للبشرية بجملتها؟ [٦٩] والإجابة: نعم، ما زال الأمل ممكنًا متى ما تم الوعي بالوضع الراهن، وتغليب العام على الخاص.

وفي هذا الاتجاه المفعم بالأمل يرى أركون أنّ الوضع الراهن يدفعنا إلى تأسيس " علم ما فوق الأخلاق "؛ أي علم يدرس كلّ الأنظمة الأخلاقية المختلفة من نقطة خارجها، لكي نفهم وجوه تشابهها ومظاهر اختلافها وآليات اشتغالها. الأمل إذًا قائم وممكن وهذا تأكيدات من اتجاهات عدة.

ويحاول أستاذنا الإلمام بالاتجاهات المعاصرة في فلسفة الأخلاق، فيتناول ما بات يعرف بالأخلاق التطبيقية، وهو عنوان يدعو إلى التساؤل؛ فإذا كانت الأخلاق علمًا عمليًّا، فكيف يكون بحاجة إلى تطبيق؟ لكن على أية حال هذا اتجاه معاصر يشغل بال الكثير من المهتمين به.

فما – يا ترى – الموضوعات التطبيقية التي تنشغل بها الأخلاق؟ أو بالأحرى ما

المجالات التي يطمح هذا الفرع لتطبيق الأخلاق فيها؟ إنها إجابة عن التساؤلات من قبيل: هل يمكننا إجراء تجارب على أشخاص بدون علمهم وإذنهم؟ كيف نواجه قضية الإتجار بالأعضاء البشرية أمام تزايد القدرة على زراعة الأعضاء؟ وهل يمكن أن نضع حدًّا لحياة أشخاص مستحيل شفاؤهم؟ وهل يمكن للمرأة الحمل بدلًا من غيرها من النساء؟ هل يجوز إجهاض الأطفال المشوهين؟ ما حدود التصرف في الجهاز العصبي البشري؟ وما يتعلق بانتقاء الأجنة؟ وما حقوق الأجنة إزاء التجارب التي تجرى عليها؟ وهل مقبول انتقاء أجنة خالية من العيوب الوراثية؟ وما نتائج الاستغلال الاقتصادي والعنصري للجينوم البشري؟ وكيفية التوفيق بين الآمال والمخاوف من اكتشاف " الخلايا الجذعية "، وما ينتج عن الاستنساخ من مخاطر على الطبيعة والهوية والكرامة البشرية؟ وغيرها من قضايا ناتجة عن التقدم العلمي والتكنولوجي الذي نشاهده اليوم(٧٠).

والواقع أنني أرى أن كل هذه الأسئلة - وإن كان من الواجب أن تستقي إجاباتها من الأخلاق، فلا يجب أن تظل في مجال الأخلاق، بل يجب أن تنتقل إلى التقنين الذي يملك قوة التنفيذ؛ فمهما قلت أو نبهت فلن يرتدع لص القرصنة، أو الطبيب الساعي لمال أو شهرة، أو المتاجر بأجساد البسطاء وأعضائهم، أو من له مطلب شخصي وعلى استعداد أن يفعل أي شيء ليحقق مطلبه؛ فصاحب الحاجة لحوح عجول لا يرده عن غيّه إلا القانون والعقوبة، أما الأخلاق فتبقى ساحة الآمنين المطمئنين الذين يملكون تشريعهم وقانونه في داخلهم، ولا وجود لهم إلا في المجتمع الآمن الرغيد.

ويبقي أن نطرح سؤالًا هو: ما الذي يميز كتاب أستاذنا في الأخلاق عن غيره؟ والإجابة أن هذا الكتاب يمتاز بسلاسة العبارة والإحاطة بماهية الكتب التي عرض لها، لكنه لم يتناول بعض من كتبوا في الأخلاق من المعاصرين؛ وعابه حيادية العرض، وعدم

تحديد مجال الأخلاق ولا الأساس الذي تتأسس عليه؛ ليتاح له الحكم على من وفق ومن أخفق، كما أنه تخلى عن حيادية العرض مع مفكرين، أظن أن وضعنا الحضاري يتطلب مراجعة أفكارهم.

وأخيرًا، هل يمكن قيام أخلاق عربية أصيلة تبارح ساحة الاغتراب المستمر منذ مسكويه وحتى الآن، وتعبر عن روح حضارتنا، وتحقق طموحات وتطلعات شعبنا العربي المشروعة، وتتماشى مع طبيعة العصر وقيمه؛ لنثبت للعالم أننا أمة جديرة بالوجود وقادرة على أن تكون فاعلة على المستوى العالمي؟ أظن أن هذا ممكن تمامًا، وطلب ملحّ علينا أن نبذل كل ما في وسعنا للوصول إليه، وأظن أن الجهود التي تبذل في هذا المضمار توحي بقرب تحقق هذا الممكن الذي بات وشيكًا، وتمهد له الأرض.

الهوامش

1- Locke, J., An essay Concerning Human Understanding, London,1960, p,7.

٢- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، ص ٢٧.

٣- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق، المرجع السابق، ص ٢٥.

٤- ماجد فخري، الفكر الأخلاق العربي، ج ١، ص ١.

٥- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق، المرجع السابق، ص ٢٦.

٦- محمد عابد الجابري، الدين والدولة، ص ص ٨٧-٨٩.

٧- نفسه، ص ٣٤.

٨- محمد عابد الجابري، الدين والدولة، ص ٢٠.

٩- محمد عابد الجابري، تقديمه لكتاب الضروري في السياسة لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٤٦.

١٠- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق.....، ص ٢٧.

١١- نفسه، ص ٣٢.

12- Heidegger, M., Kant und das Probleme, der Metaphysik, band II, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1963, P. 5.

١٣- نفسه، ص ٥٩٨.

١٤- دي بور، الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين، ص ٣٨.

١٥- نفسه، ص٣٦.

١٦- نفسه.

١٧- نفسه، ص ٠٣٧.

١٨- نفسه، ص ٤٤.

١٩- نفسه، ص ٧٥.

٢٠- أحمد أمين، الأخلاق...، ص ٩.

٢١- نفسه، ص ٥٣.

٢٢- أحمد أمين، الأخلاق، ص ٦٣.

٢٣- زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص ٢٠٤.

٢٤- نفسه.

٢٥- نفسه.

٢٦- زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص ٢٠٦.

27- Aristotle, Ethica Nicomachean, 1103.

28- Kant, I., Kritik der Praktische , P. 251.

٢٩- نفسه.

٣٠- نفسه، ص ص ٢٠٨، ٢٠٩.

٣١- نفسه، ص ٢٠٩.

٣٢- نفسه، ص ص ٢١٦، ٢١٧.

٣٣- نفسه، ص ٢٢٠.

٣٤- نفسه، ص ٢٣٠.

٣٥- عبدالرحمن بدوي، دراسات في الوجودية، ص ٢٨٦.

٣٦- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص ٧١.

٣٧- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق...، ص ١٤٦.

٣٨- عبد الرحمن بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟، ص ٢٣٣.

٣٩- نفسه.

٤٠- عبدالرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص٤٢.

٤١- نفسه، ص ٤٣.

٤٢- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص ١٠٩.

٤٣- نفسه، ص ١٩١.

٤٤- نفسه، ص ١٨٢.

٤٥- عبدالرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص١٨٤.

46- Hans Jonas:The Imperative of Responsibility,the university of Chicago press ,London 1984, p217.

٤٧- أحمد عبد الحليم عطية: نفسه، ص١٤٠- ١٤١.

٤٨- نفسه، ص ١٤٢.

٤٩- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق...، ص ١٤٣.

٥٠- محمد عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار أطلس للنشر والتوزيع، ١٩٨٦، ص ٢٨٣.

٥١- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق...، ص ١٨٢.

٥٢- نفسه، ص١٧١.

53- Hume, D., An Enquiry concerning Human Understanding, Selby-Bigge Oxsford,1994, p, 407.

٥٤- نفسه، ص ٥٦.

٥٥- عبدالرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص ٤٧.

٥٦- نفسه.

٥٧- زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص ١٨٧.

٥٨- نفسه، ص ١٧٦.

٥٩- نفسه، ص١٠٠.

٦٠- نفسه، ص ص١٨١-١٨٢.

٦١- محمد عابد الجابري، الدين والدولة، ص ١٤.

62- James Rachels, The Elements of Moral Philosophy,Mc Graw-Hill, New york, copyright, C,2003,pp 50-51.

٦٣- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق...، ص ٢٦٨.

64- Oxford,Dictionary, Clarendon Press, London, 1951 , obligation

٦٥- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق...، ص ٢٧٠.

٦٦- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق...، ص ٢٧٣.

٦٧- نفسه، ص ٢٧٦.

٦٨- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ت/ عادل العوا، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص١٠.

٦٩- نفسه، ص ١٧.

٧٠- أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق......، ص ٣٢٣.

فلسفة القيم عند أحمد عبد الحليم عطية

د. محمد مدين

ليس هناك شك في أن التساؤلات التي أثارها الإنسان حول القيم والبحث في الأشياء والأحداث التي تؤدي إلى تعزيز بقائه وتدعيم وجوده، هذه التساؤلات قد أدت هي الأخرى إلى البحث في المعرفة التي تجعل الواقع موضوعا. فالإنسان بحكم جبلّته مطبوع على البحث والاهتمام بكيفية تأثير الأشياء والأحداث على حاجاته ومطالبه الأولية منها والثانوية على السواء، وكيف تؤدي هذه الأشياء والأحداث إلى تحقيق وتدعيم ما يستهدفه من غايات وقيم.

فالنظرة العابرة إلى تاريخ الفلسفة كفيلة بأن تبين لنا، وبما لا يدع مجالا للشك، كيف أن الإنسان، ومنذ بدأ يفكر، وهو مهموم بالتفكير في طبيعة القيم، فإن تصورات من قبيل "الخير" و"الشر" و"الصواب" و"الخطأ" و"الجميل" و"القبيح"، هي، في حقيقتها، تصورات لا تقل في قدمها ووجودها في الحياة الإنسانية عن تصورات "الحقيقي" و"الظاهر" و"الأصيل" و"العرضي" و"الجواني" و"البراني"[(١)].

بيد أنه في الوقت الذي صاحبت فيه تأملات القيمة وجود الإنسان ومحاولاته لفهم الأبعاد والسمات الظاهرة "البرانية" والكامنة "الجوانية" لخبراته الواعية، فإن نظرية القيمة Axiology كنسق مستقل قائم بذاته تعد من النظريات الفلسفية الحديثة نسبيا. فقد كان من النادر أن يميز الفلاسفة القدماء بين الأفكار والمشكلات القيمية من

جهة، والأفكار والمشكلات الوجودية والميتافيزيقية المعرفية من جهة أخرى. فنحن نستطيع أن نجد لدى هؤلاء الفلاسفة تفكيرًا عميقًا ومتنوعًا في مشكلة القيم، ومع ذلك فقد جاء هذا التفكير، في أغلب الأحيان، مرتبطا بالقيم النوعية والخاصة التي قد تكون القيمة الأخلاقية أو القيم الجمالية أو القيم الدينية.

أما الدراسات المعاصرة لمشكلة "القيمة" فقد تركزت، عادة، حول مشكلات من قبيل السؤال عن الطبيعة العامة للقيم؟ والسؤال عن مكانة القيم الوجودية؟ وهل يمكن تطبيق مناهج البحث العلمي على أحكام القيمة ومحمولاتها؟ وما هي الطبيعة الخاصة والمميزة لقضايا القيمة وأحكامها؟ وهل تتعلق القيمة بالبيئة والوسط الاجتماعي أم أن هناك معيارا أو معايير للقيمة تتجاوز تلك الموروثات سواء الفردية منها أو الاجتماعية؟

فلم تكن الفلسفة اليونانية القديمة كما يمثلها أفلاطون وأرسطو، والفلسفة في العصر الوسيط كما لدى "الأكويني" تعرف الفصل بين "الوجود" و"القيمة" أو التمييز بينهما، فقد كان للاثنين معًا معنى واحدا. فعلى الرغم من اعتماد "القيم" على معرفة الإنسان وإدراكاته، إلا أن لهذه القيم وجودًا موضوعيًّا مستقلًّا، فقد كانت القيم تدرك على أنها مستقلة عن الإنسان. وإذا كان ذلك هو الشأن في الفلسفة القديمة فإن "الفلسفة المعاصرة" قد انتابها الشك في هذه الهوية القديمة بين "الواقعي" من جهة و"القيمي" من جهة أخرى، وبدت أكثر انفتاحا على كثير من الأسباب والعلل التكوينية والاجتماعية والسيكولوجية التي تمارس عملها وتأثيرها القوي والفعال على "القيم".

وعلى ذلك يمكن القول إن نظرية القيمة في نشأتها الرسمية إنما ترجع إلى الجدل الذي دار بين "مينونج" (١٨٥٣ – ١٩٢٠) من جهة و"إرنفلس" (١٨٥٩ – ١٩٣٢)

من جهة أخرى، بالإضافة إلى كتابات "برنتانو" (١٨٣٨ – ١٩١٤) التي كانت موجودة من قبل، بجانب التأثير العميق لكتابات الفيلسوف الألماني الكبير "فريدريك نيتشه" (١٨٤٤ – ١٩٠٠) وأيضا القضايا التي كان قد أثارها علماء الاقتصاد حول "قضايا القيمة"(٢).

ولأن الفكر العربي المعاصر ليس ببعيد عن المستجدات الفلسفية التي تحدث في العالم الغربي، فقد انتقلت فلسفة القيمة بمباحثها وإشكالاتها ونظرياتها إلى الأكاديميات العربية، حيث تم التعاطي معها من قبل الأساتذة المعنيين بالشأن الأخلاقي والجمالي، بحيث تمخض هذا اللقاء المثمر بين الثقافتين عن عدد من الدراسات – رغم قلتها – ذات الأهمية الخاصة في هذا السياق. ويعتبر الدكتور أحمد عبد الحليم عطية واحدا من هؤلاء الأساتذة الذين قدموا طرحا مهما لهذه الفلسفة الجديدة، شديدة المعاصرة. ذلك أنه تناول فلسفة القيم في سياق مدرسة الواقعية الجديدة الأمريكية، لدى فيلسوف من أهم روادها، وهو رالف بيرتون بيري R. B. Perry، الذي وصفه عبد الحليم باعتباره أبرز فلاسفة الجيل الثاني في الفلسفة الأمريكية، والذي تكشف لنا دراساته الفلسفية عن أبعاد جديدة توسع من نظرتنا، وتغير من تشكيل فهمنا للفكر الأمريكي، وذلك في كتابه المهم "القيم في الواقعية الجديدة"، والذي سيكون محل دراستنا في السطور التالية.

الواقعية الجديدة:

لم تعرف الواقعية الجديدة الأمريكية في الدوائر الفلسفية المختلفة إلا بعد ظهور البيان التأسيسي الأول لستة من فلاسفة الواقعية، وبعد مجلدهم الثاني "الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية في الفلسفة". ويرى أحمد عبد الحليم أننا نستطيع أن نحدد بعض البدايات الواقعية في أمريكا منذ بداية هذا القرن، إلا أنه لا يمكن القول إن

الواقعية كبحث منظم تعاوني نحو برنامج مشترك قد بدأت حتى يوليو ١٩١٠ حيث قدم الواقعيون الجدد برنامجهم الأول[٣].

وقد كانت الواقعية الأمريكية الجديدة جزءا من جبهة فلسفية كبرى تضم اتجاهات متعددة تحاول تفنيد ادعاءات مثالية، وتصر على أن الأشياء لا تتغير عن طريق معرفتنا لها. وقد عرفت هذه الاتجاهات بإصرارها على استقلال الواقع عن مواضيع المعرفة الإنسانية.

ويخبرنا عطية بأن الفلسفة الأمريكية كانت مهيئة لظهور الواقعية الجديدة. فيمكننا أن نلمح الاتجاهات المتعددة والمتناثرة في البيئة الأمريكية والتي تمثل الأساس التاريخي الذي نبتت عليه الواقعية الجديدة الأمريكية، حيث يستطيع المؤرخ الراصد للفكر الأمريكي أن يرى داخل (الواقعية) اتجاهات متنوعة.

فبالإضافة إلى الواقعية الجديدة التي نتحدث عنها، نجد أيضا فلسفة الواقعية النقدية Critical Realism التي قامت كرد فعل ونقد للجماعة الأولى. وهناك أيضا كثير من الواقعيين الذين لم ينضموا إلى أي من الجماعتين الواقعيتين الرسميتين ويطلق عليهم مونتاجيو اسم الواقعيين الهواة أو "المستقلين" الذين قدموا فلسفة واقعية بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة خلال بداية هذا القرن[٤].

ويلفت عطية النظر إلى أن الواقعية الجديدة قد نشأت أساسا حول مشكلة المعرفة التي كانت المشكلة الحاسمة في العقود الأولى من هذا القرن، وقد أعطى الجدل الفلسفي لهذه الحركة مثيراتها الأولى منذ رد بيري على رويس ١٩٠١ مدافعا عن الواقعية ضد المثالية.

وهناك ثلاثة مبادئ إيجابية مشتركة تختص بعلاقة المعرفة اتفق عليها الواقعيون الجدد، هي: الاتفاق مع موقف الحس المشترك في القول باستقلال الموضوعات عن

معرفتها، والقول بوجود الماهيات أو الكليات وجودا فعليا كالجزئيات، أي تبني الواقعية الأفلاطونية، وثالثا الأخذ بالنظرية الثورية (المباشرة) في الإدراك، أي تبني القول بالواحدية الإبستيمولوجية مقابل الثنائية المعرفية لدى ديكارت ولوك وما يرتبط بذلك من القول بالتعدد والعلاقات الخارجية.

وفي هذا السياق يقدم عطية صورة تحليلية تفصيلية لهذه المبادئ على النحو التالي:

١- موقف الحس المشترك:

يتحدد موقف الحس المشترك في القول بأن هناك أشياء توجد مستقلة حتى عندما لا يكون أي فرد على وعي بها. وهذا الموقف مبني على استدلالات من خبرتنا العادية اليومية وهو يدور حول الآتي: إنه على الرغم من أن الوعي أو المعرفة عامل في الموقف الإدراكي، إلا أنه حين نكون مدركين للموضوع فإن هذا لا يبرهن بالضرورة على أن وجود الموضوع يعتمد على الوعي.

فالواقعية الجديدة – فيما يرى عطية – هي إعادة تأسيس لموقف الحس المشترك الذي يعد البداية الطبيعية للرجل العادي في مواقفه من الحياة، وكذلك الفيلسوف في بدايته، فالفلسفة كما يقول بام Baham ليست شيئا آخر سوى المثابرة على تطبيق الحس المشترك، بل ونقده لذاته، فمشكلات الفلسفة، أولا وقبل كل شيء، مشكلات الحس المشترك(٥).

وعلى هذا وطبقا للواقعية الجديدة يكون الأساس الأول الذي اتفق عليه الواقعيون الجدد مع الاتجاهات الواقعية المختلفة هو مبدأ الاستقلال. ففي مقابل رأي باركلي القائل بأن وجود الشيء قائم في إدراكه، في بيانهم المشترك على أن "وجود طبيعة

الكائنات ليست مشروطة بكونها معروفة" وأن وجود الأشياء ليس مرتبطا بـ أو معتمدا على أي جسم يضعها في خبرته أو إدراكه أو تصوره، أو بأي معنى من المعاني يكون على وعي بها.

ويلخص عطية الموقف بأن الواقعي الجديد يؤمن بأن الأشياء المعروفة ليست من نتاج علاقة المعرفة، أو تعتمد ضرورة من أجل وجودها أو سلوكيا على تلك العلاقة، وإنما يؤمن بأن هذه النظرية لها مطالب ثلاثة حتى يمكننا أن نتقبلها(٦):

أولا: أنها الاعتقاد الطبيعي الغريزي لكل الناس.

ثانيا: أن كل صور الرفض لها إنما تفترض أو على الأقل تستخدم بعض مضامينها الشاملة.

ثالثا: أنها مطلوبة منطقيا بالنسبة إلى كل الملاحظات والفروض الخاصة بالعلوم الطبيعية بما في ذلك علم النفس.

٢- الواقعية الأفلاطونية:

المبدأ الثاني الذي يتفق عليه الواقعيون الجدد هو القول بالواقعية الأفلاطونية. أي أن الكيانات والموضوعات والوقائع التي يدرسها المنطق والرياضيات والعلوم الفيزيائية ليست كائنات عقلية بأي معنى يمكن أن تفهم من كلمة عقلي، وأن الطبيعة ووجود تلك الكيانات ليست مشروطة بكونها معروفة.

والقول بأن الكليات ليست ذهنية عند الواقعيين – وفقا لشرح عطية وتحليله لهذا المبدأ – يعني أن هذه الكليات ليست أفكارا في أي ذهن سواء كان ذهني أن ذهنك أو ذهن الإله، وإنما توجد وجودا خاصا مستقلا عن الذهن هو وجود الجواهر المعقولة.

وهذا ما يقصده أفلاطون، فالكليات حقيقية موضوعية، ولست أنا الذي أصنف الأشياء، لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهني، فالجانب الحقيقي في موضوعات الحس هو الكليات.

ومن الاستبصارات المهمة التي يقدمها عطية في هذا السياق هي محاولته إزالة اللبس الذي من الممكن أن يعلق بذهن القارئ حين الربط بين الواقعية الأفلاطونية وواقعية الكليات لدى الواقعيين الجدد، نظرا لأن أفلاطون عرف بمثاليته المفارقة طوال تاريخ الفلسفة. وهنا ينبغي أن نميز – وفقا لعطية – بين نوعين مختلفين للواقعية، حيث نجد للمذهب الواقعي معنى بالنسبة إلى نظرية المعرفة، وآخر بالنسبة للميتافيزيقا، وهذان المعنيان مرتبطان إلا انهما لا يعنيان نفس الشيء. فالمذهب الواقعي في نظرية المعرفة يعني وجود الموضوعات العينية مستقلة عن الإدراكات الإنسانية، أما الواقعية في الميتافيزيقا تنتسب نفس هذه الواقعية إلى كل الموضوعات المعنية المجردة، أي أن الموضوعات المجردة يجب أن تكون كالموضوعات العينية مستقلة عن الإدراكات الإنسانية ومستقلة عن الموضوعات العينية الشبيهة بها(٧).

٣- الواحدية الإبستمولوجية:

ويلخص هذا المبدأ في القول بالنظرية الفورية أو في الإدراك مقابل كل صور الثنائية. والواقعية بهذا المعنى ترفض النظرية التصويرية Representative عند لوك؛ لأنها ثنائية تفصل وتفرق بين الشيء المدرك وخبرتنا عن ذلك الشيء: وبالتالي تقع في مشكلة كيفية الجمع بينهما مرة أخرى. وهذا ما حدث لباركلي عندما فشل في ذلك، فتصور أن أفكاره أو خبرته بالأشياء هي الأشياء نفسها. ويشترك معه في هذا هيوم وكانط، اللذان يريان أنه من المستحيل الوصول إلى معرفة الأشياء الفعلية أصلا.

الواقعية إذن، هي فلسفة واحدية بمعنى أنها ترفض أن تكون خبرتنا أو فكرتنا عن الشيء مختلفة عن الشيء نفسه بل هما الشيء نفسه. أي تطابقا بين فكرتنا عن شيء ما وهذا الشيء نفسه. ويعني ذلك – فيما يرى عطية – أن محتوى المعرفة أو الوعي أو الصفات التي تقع في الخبرة هي نفسها موضوعات مثل الموضوعات الفعلية نفسها وتكون عضوا في نفس النسق المكاني والزماني للطبيعة، ومحتوى المعرفة يتطابق عدديا مع الشيء المعروف، بل إن الوعي نفسه ما هو إلا علاقة بين هذه الموضوعات[٨].

وبالرغم من هذا الجهد النظري الكبير الذي بذله أعضاء الواقعية الجديدة، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتحركوا أبعد من ذلك، لأنهم وقعوا فريسة الخلاف والفرقة. ولم يستطيعوا أن يتفقوا على شيء آخر عدا هذه المبادئ الثلاثة. وفي هذا المعنى يبرز عطية أسباب الخلاف. فبالإضافة إلى نقاط الاتفاق بين المجموعة على المبادئ والآراء الكلية التي كانت متماثلة تماما، فإن الواقعيين الجدد لم يقوموا بأية محاولة نحو الالتزام بأية وحدة فيما وراء اتفاقهم الأساسي الخاص بالمعالجة الموضوعية لقضاياهم حيث كانت منطقة الاتفاق بينهم كما يذكر جوزيف بلو "متغيرة". فقد اتفقوا بخصوص إجراءين من إجراءات العمل واتفقوا بتحفظات على المبادئ الثلاثة الأخيرة المتعلقة بنظرية المعرفة وفيما وراء هذه المنطقة من الاتفاق تفرقوا مكرسين طاقاتهم بأقصى درجة نحو شن الحملات على بعضهم البعض[٩].

القيم في الواقعية الجديدة:

يعتبر مبحث "القيم" واحدا من المباحث المهمة في "الواقعية الجديدة" خاصة لدى بيري، الذي تعادل إسهاماته في هذا المجال – على نحو ما يرى عطية – إسهامات مور Moore وراسل Russell في الأخلاق، بل تفوقها. وهي التي أعادت الأخلاق

والقيم إلى مكانها المناسب في الدراسة والبحث. هذه الإسهامات تجعل بيري في أمريكا ندًّا لماكس شيللر وهارتمان في ألمانيا، ولافيل ولوسين في فرنسا، فيلسوفا عملاقا ينبغي دراسته، والبحث في القيم على نحو ما ظهر في النظرية العامة وفي آفاق القيمة يرادف عنده البحث في فلسفة الحضارة. وفي الحقيقة أنه يوظف كل المحاولات السابقة في الوجود والمعرفة والأخلاق ليحدد مفهوما معاصرا عن القيمة. هذا المفهوم هو إجابة لسؤال لم يطرحه أحد من منظري وفلاسفة الأخلاق بالمعنى التقليدي، يدور حول معنى القيمة في مفهومها الشامل الذي يمكن أن ينطبق على القيمة الاقتصادية والأخلاقية والجمالية والدينية والعلمية(٩).

وقد أثرت مناقشات "إرنفلس – مينونج" حول أسبقية "الرغبة" أو "العاطفة والشعور" في "خبرة القيمة الأصلية" في كل من "بيري" و"برال" D. W. Prall. فالقيم بالنسبة إليهما، متأصلة في "استجابات العاطفية والنزوعية والانفعالية الشعورية". وهذه الاستجابات ليست – بحال – معطيات سيكولوجية منعزلة أو مجردة، وإنما هي "محصلات" أو "نتائج" لذلك التفاعل المستمر والدائم بيننا وبين الصور المختلفة للبيئات التي توجد فيها وتتفاعل معها. ولكن في حين كان بيري صاحب "منهج سلوكي" Behavioristic كان برال صاحب "منهج استنباطي" Introspective.

وقد ميز بيري تمييزا منهجيا واضحا بين مشكلة القيمة باعتبارها كذلك، أعني باعتبارها مشكلة عامة وبين كل البحوث المتعلقة بمشكلات جزئية وخاصة تتعلق بالقيم Values.

ويعد كتاب بيري "نظرية عامة في القيمة" General theory of value

(١٩٢٥) أحد أهم الدراسات المعاصرة في نظرية القيمة، وهو الكتاب الذي يعد تتويجا لجدل "إرنفلس" و"مينونج".

وقد عرف "بيري" القيمة في حدود "الاهتمام" Interest، فالقيمة هي أي موضوع لأي اهتمام، ولكن وجود الاهتمام لا يعد فحسب الشرط الضروري لحيازة أي شيء من الأشياء صفة أو كيفية القيمة أو لأي شيء تصفه بأنه جدير بالقيمة وإنما الاهتمام يكافئ القيمة.

ويلفت عطية النظر إلى أن بيري يختلف عن غيره من الفلاسفة الذين أكدوا على أن الاهتمام شرط ضروري لأي شيء يكتسب صفة أو كيفية القيمة، في أنه لم يجعل الاهتمام مجرد شرط ضروري للقيمة، وإنما أقام بين الاهتمام والقيمة هوية Identity، فالقيمة هي الاهتمام والاهتمام هو القيمة. ويعبر "بيري" عن نظريته في معادلة، طرفاها على النحو التالي، فقولنا إن ("س جدير بالقيمة" = "س جدير بالاهتمام")[١٠].

ونلاحظ أن ربط "بيري" بين القيمة والاهتمام لم يظهر للمرة الأولى في كتابه "النظرية العامة في القيمة" وإنما عبر عن فكرته بوضوح في كتابه "الاقتصاد الأخلاقي" The Moral Economy (١٩٠٩) فالاهتمام في الاقتصاد الأخلاقي يظهر على أنه السمة السائدة أو الغالبة لحياة فعالة مشحونة بالعاطفة، وبهذا المعنى يكون الاهتمام حالة أو فعلًا أو اتجاهًا أو ميلًا للتأييد والاستحسان أو للنبذ والاستهجان[١١].

ويمكننا القول إن الشيء، أي شيء، له قيمة، أو جدير بالقيمة، بالمعنى الأصلي أو التكويني، عندما يكون موضوعا لاهتمام، أي اهتمام، وبعبارة أخرى، فإن ما يكون موضوعا لاهتمام يكون، كأمر واقع، Ipso Facto، جديرا بالقيمة[١٢].

والاهتمام – على نحو ما يشرح عطية – يتضمن الرغبة أو النفور، الاستهداف أو النبذ، السرور أو الاستياء، فالاهتمام لا يتعلق فحسب بالشروط الخارجية، وإنما يرتبط بالمثل بالاتجاه والميل، وهذا الميل أو الاتجاه قد يكون مع أو ضد شيء ما. ومن ثم فإنه إذا كان الاهتمام هو الشرط التكويني والأصلي للقيمة، بمعنى أن القيمة هنا هي "حالة كون الشيء موضوعا لاهتمام"، فإن هذا الاهتمام لا يتحدد فحسب بالشروط "البرانية" وإنما يتحدد، بجانب ذلك، بالحالات "الجوانية"(١٣).

ويقدم "بيري" أربعة معايير نهائية للقيمة وهي: الشدة Intensity والشمول Inclusiveness والأفضلية أو التفضيل Preference وأخيرا الصواب Correctness وهذه المعايير لا تنطبق فحسب على القيمة أو الخيرية، وإنما تنطبق على الشر والسيئ بالمثل. وواضح من المعايير التي يقدمها "بيري" للفصل بين الاهتمامات كيف أنه قد تأثر، وإلى حد بعيد، بحساب اللذات Felicific hedonistic calculus الذي قدمه من قبل "جيرمي بنتام" Jermy Bentham.

وفيما يتعلق بتصور "بيري" للخير Good، يرى عطية أنه يتفق مع كل من إسبينوزا وراسل في نظرية "الرغبة"، فإسبينوزا يؤكد على أنه ليس هناك تلك الحالة التي نرغب فيها شيئا ما أو نتمناه أو نشتهيه؛ لأننا نتصور أنه خير، وإنما العكس هو الصحيح، فنحن نعتقد أن الشيء خير لأننا نرغب فيه ونتمناه ونشتهيه(١٤).

فالخير، في التحليل النهائي ينبثق من الرغبة، وليس الرغبة هي التي تنبثق عن الخير. ولكن "بيري" ينتقد "راسل" على أساس أن أي تصور للخير الأخلاقي ينبغي أن يعتمد في النهاية على معنى "عام" General للخير. فالخير الأخلاقي يتخلق في انسجام وائتلاف الاهتمام أو الخيرات الأصيلة.

بهذا الاعتبار، فإن "الأفضل أخلاقيا" يتحقق – فيما يرى بيري – عندما يجد كل مكانه المتآزر مع غيره من الاهتمامات، ومن ثم فإن "التبرير الاجتماعي" للنسق الأخلاقي يظل تبريرا ناقصا حتى لو أن اهتماما واحدا فقط ظل خارج هذه المنظمة المتآزرة من الاهتمامات والمصالح. ففي الأفضل أخلاقيا تأتلف كل الاهتمامات فيما بينها بهدف إنجاز أكبر قدر من الإنجاز يمكن تحقيقه بفعل هذه الاهتمامات.

ويلخص عطية معنى "الإلزام الخلقي" عند "بيري" في "التعرف الواعي البصير للخير"، ولا يتأسس هذا الإلزام الخلقي على ما لدينا من مشاعر تتعلق بها إذا كنا نؤدي فعلا ما أم لا، وإنما يتأسس الإلزام الخلقي بالنظر في تأثير هذه الأفعال على مجال المصالح والاهتمامات التي تؤثر عليها(١٥).

إن نظرية "بيري" يمكن النظر إليها على أنها تفسير سيكولوجي ملائم للسبب الذي من أجله نقيم شيئا ما من الأشياء، ولكنها نظرية "ضحلة" إذا تعلق الأمر بتحديد القيمة وتعيينها. وفي هذا السياق يرى عطية أننا إذا كنا لا نقدر شيئا ما أو نقيمه إلا إذا اشتهيناه أو رغبنا فيه أو أن يكون لدينا اهتمام ما به، إلا أننا، وبرغم هذا، يمكننا أن نعرف القيمة بأنها "الجدير بالقيمة" Valuable أي ما يستحق أن يكون جديرا بالرغبة أو مستحقًّا لها. فإذا كان بيري يريد أن يرد "المستحق للاهتمام أو الجدير به" إلى "ما يهتم به الناس بالفعل". فسوف يثور عندئذ السؤال التالي: مَن مِن الناس سيكون اهتمامه هو الاهتمام الجدير بالقيمة؟ هل هو اهتمام الابن أم اهتمام الأب؟ هل هو اهتمام الشخص المختل عقليا؟ فإن شدة اهتمامه بأداء شيء ما يؤدي إلى إيقاع الأذى به وبغيره من الناس المحيطين به تفوق شدة اهتمام شخص آخر لا حول له ولا قوة له على دفع هذا الأذى: فهل اهتمام هذا المختل عقليا أعظم قدرا وقيمة لا لسبب سوى عظم شدته؟

إن ضعف نظرية "بيري يكمن، في حقيقة الأمر، فيما قدمه من معايير لتحديد الأفضل والأسوأ بين الاهتمامات. فإن معيار الشدة يقوم على افتراض أن كل الاهتمامات من طبيعة واحدة، ومن ثم يمكن المقارنة بينها. ولكن الحال في واقع الأمر ليس على هذا النحو من البساطة، فإن اهتمامي بالعمل واهتمامي باللعب اهتمامان مختلفان، فهما مختلفان كيفيًّا ولا يختلفان فحسب في درجات الشدة. وأما إذا أشارت الاهتمامات إلى أفراد مختلين من وسط ثقافي وحضاري مختلف، فإن هذا الاختلاف الكيفي سيكون أعمق وأعقد، وسيفقد معيار الشدة، من ثم، معناه.

وينطبق هذا المثل على معيار "التفضيل"، فتفضيلي لفتجنشتين على مور، أو تفضيلي لبتهوفن على شوبان هو بالتأكيد تفضيل مختلف عن تفضيلي لثمار البرتقال على ثمار التفاح.

وأما معيار "الشمول" أو "الامتداد" فإنه يأخذ منحى ديمقراطيًّا نحو القيم، ومجال القيم لا ينطبق عليه الديمقراطية بنفس المعنى الذي لا تنطبق فيه هذه الديمقراطية في مجال العلم. فإن صدق نظرية من النظريات العلمية لا يتقرر بالاعتماد على التصويت ولا بإمكاننا تقدير قيمة لوحة فنية أو أمانة شخص ما بالاعتماد على طريقة "عد الرؤوس"، ولكن "بيري" يزعم أن الاهتمام يضاف إلى الاهتمام في نفس الموضوعات، وأن هذه الموضوعات تحقق قيمة أكبر من حاصل جمع هذه الاهتمامات بهذه الموضوعات.

وبرغم أن "بيري" يشير إلى أن كلمات من قبيل "يضيف" و"جمع" لا تستخدم في هذا السياق، بمعناها الحسابي الضيق، ومع ذلك فإن معنى المعيار يفرض على القارئ هذا المعنى. فمعنى المعيار يعكس كيف أن "العدد"، أعني عدد الاهتمامات لدى من يهتم بالموضوع، هو الذي ينبغي أن يوضع في الاعتبار.

بالإضافة إلى إخفاق نظرية "بيري" في القيمة وما قدمه من معايير لحل صراع الاهتمامات، فإن أي نظرية في القيمة هي نظرية فقيرة في القيمة إذا لم تقدم لنا سبيلا لحل الصراعات الفعلية التي يمكن أن تنشب بين الاهتمامات. فالاهتمامات بحاجة إلى نوع من "التحديد" أعني بحاجة إلى "سور" بلغة المنطق، وذلك لكي تكتسب "الكيفية" الأخلاقية.

فالقيمة لا تستمد من الاهتمام وإنما مما يجعل الاهتمام جديرا بالقيمة.

وفي هذا السياق يرى عطية أن "بيري" قد حاول من جانبه إيجاد معيار لحل هذا الصراع بين الاهتمامات كما حاول "وليم ديفيد روس" من قبل إيجاد حل لصراع الواجبات، ولكن "بيري" يعترف بأن محاولته قد جانبها الصواب ولم تكلل بالنجاح، ويظهر هذا من اعترافه بأن الأمر يبدو على أننا مضطرون للاعتراف بأن مشكلة القيمة النسبية الخاصة باهتمامين متصارعين لهما شدة متساوية، هي مشكلة لا يمكن بحال حلها، وأنه من قبيل المستحيل الحكم بأن واحدا فقط من موضوعاتها أفضل أو أسوأ من الآخر. ففيما يتعلق بما إذا كان هذا الاهتمام سيثمر ويفيد أكثر من الآخر، أو أن هذا الاهتمام الآخر سيثمر ويفيد أكثر من ذلك؟ فليس هناك -إذا شئنا الدقة- إجابة فإن عنصرا من العناصر يعد أفضل نسبيا للاهتمام الأول، بينما يعد عنصرا مغايرا هو الأفضل نسبيا بالنسبة للاهتمام الآخر، ولا يمكن الحكم على العنصرين بأنهما في وقت واحد، الأفضل على نحو عام وكلي(١٦).

وإذا كان "بيري" قد رفض أن تكون القيمة صفة للموضوع، حيث إن القيمة هي الاهتمام، فإن "بيري" سيكون مطالبا بتقديم حل لمشكلة ما يسمى بالموضوع، وهي المشكلة التي أرهقت، من قبل مينونج، كثيرا، وذلك عندما يقتضينا الأمر إيجاد

"موضوع ما" للاهتمام عندما لا يكون "الموضوع" موجودا وجودا حرفيا. وبعبارة أخرى، فإن هناك، فيما يرى هنري أيكن Henry Aiken حاجات ليس لها موضوعات، وهي حاجات إشباعها مرتبط بما يمكن أن يعد، من وجهة نظر ما، حياة طيبة وسعيدة.

بالإضافة إلى أن نظرية "بيري" تنظر إلى القيمة على أنها، وعلى نحو كلي Wholly تتعلق بالمستقبل، Prospective، فهي ذات نظرة مستقبلية على نحو كلي، بينما القيمة دوما استرجاعية Retrospective، فهي دوما أسبق على الرغبة. بجانب أن هذه النظرية تتغاضى عن الفكرة التي أشار إليها ديوي، وجورج هربرت ميد G. H. Mead، وتعني بها أن الغايات Ends–in–view هي دوما ذات طابع أداتي.

وبرغم أن بيري صاحب نزعة طبيعية Naturalistic فإن طبيعته تثير إشكالا كالذي تثيره "طبيعة" فيلسوف مثل "ستيفنسون" Stevenson، فإن هذا النوع من النزاعات الطبيعية قد يصعب، في بعض الأحيان، تمييزه عن النزعة الانفعالية Emotivism. فإن كان "بيري" يؤكد على أن قضايا الاهتمام أو "قضايا القيمة" هي من قبيل القضايا التي يمكن حسمها بالمناهج العلمية فإنه يؤكد، بجانب ذلك، على أن الاهتمام، وهو الذي تنبثق منه القيمة، له جانبه النزوعي، الانفعالي، العاطفي، وأنه بالإضافة إلى ذلك "متحيز" Partial، وبعبارة أخرى فإنه إذا كانت عبارات القيمة عبارات تجريبية، ومن ثم يمكن التحقق منها، فإن هذه العبارات تكتسب، في الوقت نفسه، طابعا دافعا ومحركا، فللاهتمام شروطه البرانية، وحالاته الجوانية.

بالإضافة إلى أننا لو سلمنا بأن للصدق Truth والصحة Validity حدودًا أو حمولات قيمة، فسوف يكون من حقنا أن نؤكد على أن نظريات القيمة التي تقوم على النزوع العاطفي والرغبة والاهتمام ليست نظريات عامة. فلا يوجد من بين الذين

يزعمون أن "الخير" هو اللذة أو الإشباع أو أي شعور آخر، من يظن أن الصدق والصحة أو الحقيقة هي حالات من الشعور أو حالات للذهن، فإذا كان "بيري" يؤكد على أن الموضوع يكتسب صفة الخيرية متى أصبح موضوعا لاهتمام أو مرتبطا بمصلحة، فإننا نجده عندما يتعلق الأمر بمفهوم "الصدق" و"الحقيقة" لا يزعم أن القضية تكون صادقة عندما تكون موضوعا لاهتمام. وهكذا، فإما أن تكون نظريات القيمة التي تقوم على أفكار الاهتمام والمصلحة ليست نظريات عامة، وإما أن تكون مفهومات الصدق والحقيقة ليست مقولات قيمة، ولا نعدو الصواب لو قلنا إن البديل الثاني يأباه استخدام الحس المشترك[١٧].

ويختتم أحمد عبد الحليم عطية دراسته المهمة بإماطة اللثام عن البعد الحضاري في فلسفة بيري. فلما كان الخير يعني السعادة التوافقية لأكبر عدد من الناس، فإنه بهذا إنما يحل الدافع الاجتماعي للتقدم محل الصراع البيولوجي. وإذا كان بيري على المستوى الخلاقي إنما يريد أن يحقق السعادة فإنه على المستوى الاجتماعي والسياسي يستهدف تأكيد الديمقراطية والسلام والتعاون الدولي. وبهذا يتضح أن الهدف الأقصى له هو إيجاد نظرية أكثر شمولا للحضارة الإنسانية لا تكون نظريته في القيمة الأخلاقية إلا جزءا صغيرا منها. فالهدف النهائي عنده هو سعادة البشر.

ولما كان الخير يشبع اهتمامات الأفراد، كما أنه وسيلة نمو إدراك الخير الأقصى، فإن الديمقراطية في أكبر معانيها تكون اجتماعية وسياسية.

وهو في هذا – فيما يرى عطية – يتوسع في معنى الديمقراطية، فلا يجعلها قاصرة على البعد السياسي، بل يمتد بها إلى آفاق اجتماعية. ويرى بيري أن على هذه الديمقراطية أن تعالج الإشباع الأقصى لاهتمامات المواطنين. وهو في كل هذا لا يريد للاهتمام العام

أن يقتصر على الاهتمامات الفردية، وفي وفي الوقت نفسه لا يريد أن يلغي الفردية، فالاهتمام العام ليس هو الإرادة الخاصة بالكل، ولكن الإرادة الخاصة بكل شخص فردي، وعندما يحدث اتفاق في الرغبة فإن هذا هو خير الكل. وفي هذا الإطار تعد فلسفة بيري الاجتماعية واحدة من المحاولات، في العصور الحديثة، التي تقدم صياغة عقلية لليبرالية ذات اتجاه أخلاقي واضح.

ولما كان بيري باحثًا عن الفردية الجماعية فإن رؤية تحالف الإنسانية أصبح هو الشغل الشاغل له. وفي هذا السياق يرى أن الحكومة العالمية الصحيحة من وجهة النظر السياسية هي نتيجة نهائية لوحدة العالم الأخلاقية. ومن الممكن أن تؤسسها الحكومات الوطنية الموجودة، وهذا يقتضي تطوير اقتصاد عالمي من الرخاء وحرية العدالة وإعادة توجيه التربية على أساس دولي وتأسيس ديانة إنسانية تكمل الديانات التاريخية المتعددة، وتقر المثل الأعلى لجنس بشري موحد أخلاقيا.

ويتمسك بيري، في كتابه "عالم واحد في دور التكوين" One world in the making، بوجوب أن تكون هناك إرادة منتشرة وسائدة من أجل السلام وضد الحرب، ومن أجل السعادة والوجود وضد البؤس، من أجل السعادة والوجود لكل الناس وضد السعادة والوجود لقلة على حساب الكثرة. وأخيرا يلخص عطية فلسفة القيمة ذات الأبعاد الحضارية لدى بيري في عبارة واحدة معبرة عندما يقول:

"إن العمل يقع على عاتق التربية الأخلاقية، وذلك لتوليد ورعاية الوعي الإنساني، وهذه المرة على مقياس عالمي".

الهـوامش

1- Findlay (J. N): Axiological Ethics (Macmillan, St Martin's Press, 1970), P.3 – 4.

2- Frandizi (Risieri): What is value? An introduction to Axiology (Open Court Publishing Company, la salle, illionis, 1971), PP. 41, 85, 89, 102, 102, 106, 133.

٣- د. أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، (القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٨م)، ص ٥٩.

٤- المرجع نفسه، ص ٦٠.

٥- نفسه، ص ٧٠.

٦- نفسه، ص ٧٥ – ٧٦.

٧- نفسه، ص ٧٧.

٨- نفسه، ص ٨٢ – ٨٣.

٩- نفسه، ص ٥ – ٦.

10- Perry (R. B.): General theory of value – (2nd ed., Cambridge, mass, Harvard University press, 1950), pp. 115, 116.

11- Perry (R. B.): The Moral Economy (New York Charles Scribners, 1909), p. 11.

12- Perry (R. B.): Realism of Value, A Critique of Human Civilization (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1954), P. 3.

13- Perry (R. B.): General theory of value, P. 27, 183.

14- Ibid., P. 616, 658.

15- Wellman (C.): The language of Ethics (Harvard University Press, 1961), P. 24.

16- Perry (R. B.): General theory of value, P. 645, 652, 655.

17- Lepley (R.): Value A cooperative Inquiry, ed. (New York, Columbia University Press, 1951), P. 202.

قراءة في تحقيق

"السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية"

فاطمة إسماعيل

كتاب أبو الحسن محمد بن يوسف العامري (ت٣٨١هـ): السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية دراسة وتحقيق، الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم، تقديم رضوان السيد، بيروت ، لبنان، ٢٠١٨.

يتكون الكتاب من ٤٥٤ صفحة ، شاملة كشاف الآيات القرآنية، وكشاف الأحاديث النبوية، وكشاف الأبيات الشعرية. والكتاب مقسم إلى قسمين: القسم الأول: يتناول الدراسة القيّمة التي كتبها الأستاذ الدكتور أحمد، والقسم الثاني تحقيق كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية للعامري.

يمكن تحديد المحاور التي تمثل الإطار العام لمناقشة الكتاب الذي بين يدينا في ثلاث نقاط:

١. التعريف بالمحقق الأستاذ الدكتور/ أحمد عبد الحليم ومجمل إنتاجه العلمي.

٢. تحليل الدراسة القيّمة التي سبقت تحقيق كتاب العامري، وإبراز رؤية أ.د. أحمد من خلال القضايا التي أثارها.

٣. بيان أثر الدراسة وتحقيق كتاب السعادة والإسعاد على الدراسات اللاحقة، وعلى الباحثين في مجال الفلسفة.

وسيكون تركيزي بدرجة أكبر على الناحية المنهجية أكثر من التركيز على المحتوى المادي.

أولًا: فيما يتعلق بالنقطة الأولى أقول حين وقع نظري على الغلاف الخلفي للكتاب وقرأت مؤلفات الدكتور أحمد عبد الحليم ونشاطه العلمي أدركت على الفور أنني أمام مفكر كبير موسوعي؛ ليس مجرد أستاذ فلسفة أكاديمي يُلقي دروس الفلسفة داخل قاعات الدرس، أدركت أنني أمام مفكر له قضية كبرى يدافع عنها شغلت كل اهتمامه ،هي قضية الأخلاق والقيم، ، وهذا له دلالات كبيرة توضح أنه يهتم بجوانب عملية تطبيقية في الفلسفة، كما أنها مسائل تمس الفكر و السلوك و المجتمع، كما أدركت أن نشاطه العلمي يمتد ليشمل مساحات واسعة ، فهو ينتمي للعديد من الجمعيات الفلسفية الدولية و المحلية، وأصدر عدة دراسات في القراءة العربية للفكر الغربي، و حرّر عددًا من المؤلفات الجماعية عن أعلام الفلسفة العربية المعاصرة، وأشرف على سلسلتي المكتبة الفلسفية والفكر المعاصر ببيروت، وله العديد من المؤلفات التي تهتم بالأخلاق و القيم، وبالأخلاق النظرية و التطبيقية.

في الواقع إن الأستاذ الدكتور/ أحمد عبد الحليم عطية بهذه المؤلفات التي أنتجها: تأليفًا وتحقيقًا وترجمةً ، على تعددها وتنوعها تؤكد لنا موسوعيته، حيث يجوب ميادين الفلسفة على اتساعها من إسلاميات، وحديثة ومعاصرة، وفكر عربي حديث ومعاصر، وتحقيق للتراث كما أصدر دراسات في القراءة العربية للفكر الغربي. كما اهتم بالفلسفة النظرية والتطبيقية وبصفة خاصة الأخلاق. ومن ترجماته ولش: الأخلاق الهيجلية،

القاهرة، ١٩٩٠م، وإيربان: الميتافيزيقا والقيمة، القاهرة. وهو بهذا يؤكد لنا أنه لا توجد حدود فاصلة بين أفرع الفلسفة، ولا ينبغي أن توجد، وأن الفيلسوف الحق، وصاحب الفكر الفلسفي الأصيل لا يحبس نفسه داخل نطاق فرع واحد من أفرع الفلسفة بحجة التخصص، تحية تقدير مني على هذه النقطة الجديرة بالاعتبار.

ثانيًا: إذا وقفنا عند الدراسة القيمة التي سبقت تحقيق الكتاب سنجده قد أثار العديدَ من المسائل والقضايا التي أبرزت لنا رؤيته وموقفه منها؛ وأهمها ما يتعلق بطبيعة الفلسفة بصفة عامة، وما يتعلق بنا نحن أساتذة الفلسفة، وما يتعلق بعلاقة الفكر الفلسفي الراهن بفكرنا الفلسفي القديم، أي بعلاقة الحاضر بالماضي، بتراثنا الفلسفي، ومنها ما يتعلق بعلاقة الأنا والآخر، على مستوى الفكر الفلسفي بالطبع، هذه المسائل وغيرها أثارها هذا الكتاب سواء في الدراسة القيمة أو في التحقيق أو في الكتاب المحقق ذاته.

يثمر تحقيق الكتاب لدى القارئ عدة مسائل تتعلق بـ:

أ- لماذا العودة للتراث الفلسفي، خاصة القرن الرابع الهجري؟

ب- كيف نتعامل مع التراث الفلسفي؟

ج- ما تأثير هذا التحقيق على وضعنا الفكري الراهن؟

وعنوان الدراسة: الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري.

وهي تنقسم إلى سبعة فصول ، كأنها أقرب إلى رسالة دكتوراه في موضوعها ومنهجها وفصولها.

تناول أستاذنا في الفصل الأول: شخصية العامري: مصادرها وملامحها. أشار

فيه إلى الدراسات الحديثة التي أماطت اللثام عن شخصية العامري التي ظلت مجهولة إلى فترة قريبة.. كما يشير إلى الدراسات التي كتبت باللغات العربية والإنجليزية والفارسية والفرنسية. و يعرض للصور المتعددة التي تقدمها العديد من الدراسات الحديثة للعامري. كما أعلن عن هدفه؛ وتحديد الهدف شيء مهم في البحث؛ موضحًا أن هدف هذه الدراسة ليس فقط تحديد معالم هذه الصور بل البحث في مكوناتها أيضا (ص٢٠). وحدد هذه الصور في خمس صور هي:

١- الصورة الأرسطية.

٢- الصورة الأفلاطونية.

٣-الصورة الأفلاطونية المحدثة.

ويخلص بعد عرض الصور الثلاث أن العامري اهتم كثيرًا بالفلسفة اليونانية وعرف مذاهبها وأعلامها، ليس فقط أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية المحُدثة، بل أيضًا سقراط وفيثاغورس وأنبادوفليس.، موضحًا أن حجم الاستشهاد بالفلاسفة اليونان ليس دليلًا كافيًا على التأثر.

٤- الصورة الفارسية: وكيف يتوقف البعض أمامها باعتبارها جُزءًا من ثقافة العامري. وكيف بقيت المأثورات السياسية الفارسية رغم كثرة الاستشهاد بها هامشية نسبية على ما يرى رضوان السيد الذي استشهد به أ.د أحمد عبد الحليم.. غير أن أستاذنا يرى أن هذه الصور المختلفة اليونانية: الأرسطية أو الأفلاطونية والصور الفارسية رغم ضخامة التأثير الفارسي على العامري وعلى الفكر الإسلامي هي لقطات تمثل جوانب جزئية لابد أن تكتمل بالصورة العربية الإسلامية. وهو هنا إذ يكمل أجزاء الصورة ليجعلها كاملةً، وذلك بإضافة الصورة العربية الإسلامية.

٥- الصورة العربية الإسلامية: مع تعددية الصور التي جاءت بها الدراسات المختلفة عن العامري أراه يُرجِّح الصورة العربية الإسلامية (التأكيد على أصل العامري العربي والعناصر الدينية الإسلامية والأدبية العربية في كتاباته).. ويتفق فيها مع الباحثين مما يترتب على هذا الترجيح طرح سؤال مهم.. حول ماهية هذه الصورة الإسلامية للعامري.. وهل هي صوفية أم كلامية أم فلسفية؟ (ص٣١).

يؤكد مفكرنا اعتمادًا على كتابات العامري وما يشير إليه الكُتّاب القدامى والباحثون المحدثون على موسوعية العامري، فيشير إلى أن التوحيدي يعرض لصورة العامري الصوفية (ص٣١)، كما يؤكد على الصورة الكلامية والتي تتضح من ثبت مؤلفات العامري ومن عناوين كتبه ومن القضايا التي أثارها وما تبقى من هذه المؤلفات.

وهدف مفكرنا من تعميق صورته الإسلامية ليس إثبات انتماء العامري إلى أصحاب الكلام، بل إلى تأكيد الصورة الإسلامية عنه؛ لأنه يرى أنه يتجاوز مناهج المتكلمين من الجدل إلى منهج الفلاسفة البرهان. وهذا ما سنقف معه فيه بعد قليل.

من خلال طرح مفكرنا للعامري، لدينا صور عديدة يونانية وفارسية وعربية إسلامية أظهرها مفكرنا لتدل على عالمية القيم الأخلاقية ، قدم لنا أستاذنا العامري في ثوب جديد هو نسيج موحد جامع للتعددية الثقافية و العالمية، أو إن شئنا لعولمة فلسفية بالمعنى الإيجابي لكلمة عولمة موضحًا قيمة العامري وقيمة القرن الرابع الهجري لتأسيس النهضة المرتقبة على أسس التعددية الثقافية، و القيم الإنسانية .

الفصل الثاني: حول: مؤلفات العامري: موضوعها ونشراتها.

لم يكتف أ.د أحمد بذكر قائمة المؤلفات كما يفعل العديد من الباحثين، بل يذكر موضوعاتها ونشراتها.. المخطوط منها والمنشور والُمحقق.. وكذلك تصنيفها إلى مؤلفات منطقية، وأخرى كلامية، والمؤلفات الطبيعية، والمؤلفات المتعلقة بالأخلاق والسياسة، ويذكر أيضًا الكتابات المفقودة بحسب المصادر القديمة والدراسات الحديثة، غير أنه يعرض رأيه بوضوح في موضوع الكتاب المفقود اعتمادًا على عنوان الكتاب نفسه، وأحيانًا يتوقف عن إصدار الحكم، مشيرًا بقوله: لا نملك الحديث عن محتواه حتى تكشف لنا الأيام عن مخطوطاته (ص٤٥) أو يُرجح من عنوان الكتاب أنه أقرب إلى علم الكلام؛ لأنه يتناول اثنين من أهم موضوعات هذا العلم: التوحيد، والمعاد. كما يذكر أن السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية أهم كتب العامري في الأخلاق والسياسة.

و الفصل الثالث: السعادة والإسعاد.. دراسة تحليلية:

قدم مفكرنا معالجة تحليلية دقيقة وعرضًا تفصيليًا لكتاب العامري: السعادة والإسعاد. أهم ما في هذه المعالجة هي الجانب المنهجي الواضح جدًا الذي يسعى فيه مفكرنا إلى دراسة تحليلية للكتاب موضحًا الأساليب المختلفة التي سعى بها العامري لتناول القضايا المختلفة رابطًا موضوعات الكتاب وقضاياه بالموضوعات التي اهتم بها الفلاسفة المسلمون القدامى والعرب المعاصرون. كما يربط طريقة العامري في تناول قضاياه بالفكر المعاصر (ص٤٧). ونجد استخدامًا جيدًا جدًا للهوامش؛ فهي غنية بالمعلومات أسفل الصفحات، بحيث تضيف للموضوع ، فلا تُخرج القارئ عن متابعة الموضوع، ولا تُشتت أفكاره.. بل هي تؤصل للموضوع.

كما يؤكد مفكرنا (ص٤٩) أن عمل العامري الذي قد يبدو في الظاهر أنه مجرد تجميع لأقوال الفلاسفة اليونان والحكماء الفرس، أنه في العمق هو شرح لكتاب أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس مستعيناً بثقافة واسعة هي الثقافة المتاحة في القرن الرابع الهجري.. و يشير مفكرنا إلى أن عمله هو شرح وتفسير، والأساس الذي ينطلق منه للشرح هو كتاب أرسطو (ص٤٩)، أي أن مفكرنا يرد العمل إلى أصوله الأولى.

وهو يوضح كيف حسم نقد أرسطو لأصحاب مذهب اللذة توجّه الأخلاق اليونانية نحو نظرية السعادة التي تابعه فيها الفلاسفة العرب في العصور الوسطى (ص٥٠).. لكن لا يفوته أن يذكر أن الإشكالية احتدمت من جديد في العصر الحديث بعد ترجمة أحمد لطفي السيد لكتاب الأخلاق لأرسطو، وبظهور كتاب إسماعيل مظهر "فلسفة اللذة والألم" الذي ينتصر فيه لأخلاق اللذة.

وكما استشهد العامري بآراء اليونانيين من الفلاسفة وأهل الحكمة، وكذلك حكماء الفرس.. نجد مفكرنا أحمد عبد الحليم يستشهد بالقدماء والمحدثين في معالجتهم للعامري.

يوضح أستاذنا كيف ينتقل العامري من الأخلاق إلى السياسة ، من السعادة إلى الإسعاد- يتناول كيفية الإسعاد وكيفية السياسة، ويربط بين التربية والأخلاق، كما يتناول كلامه عن التربية، وهي موضوعات على قدر كبير من الأهمية.

الفصل الرابع: العامري والأخلاق الأرسطية وامتدادها في الفلسفة الإسلامية.

وهو فصل يستحق أن يكون دراسةً قائمةً بذاتها؛ لأنه يتناول الأصل اليوناني وامتداده داخل الفلسفة الإسلامية، أي أنه أصل ينتمي إلى ثقافة غربية انتقل إلى ثقافة مغايرة، وهنا يحضرني قول الكندي الذي لم يستنكف النقل عن اليونان بل أعلنها

صراحة في قوله:"كانوا لنا أنسابًا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سُبلًا وآلات مؤدية إلى علمٍ كثيرٍ مما قصروا عن نيل حقيقته، ولاسيما إذ هو بينٌ عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا؛ أنه لم ينل الحق-بما يستأهل الحق- أحدٌ من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعُهم، بل كلُّ واحدٍ منهم، إما لم ينل منه شيئًا، وإما نال منه شيئًا يسيرًا، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق، فإذا جُمع يسيرُ ما نال كلُّ واحدٍ من النائلين الحق منهم، اجتمع من ذلك شيءٌ له قدرٌ جليل"(١).

لقد قدم الكندي وجميع فلاسفة العرب، درسًا عمليًّا تطبيقيًّا عظيمًا في التفاعل بين الثقافات ، مؤكدين عالمية الفكر، وأن "الحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها التقطها، لا يضره من أي وعاء خرجت"(٢)، وألا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، على حد قوله(٣)، كما أكّد أن بين العلماءِ والفلاسفةِ والمفكرين نسبًا وهم شركاء في الفكر الإنسانيِ، وكذلك يؤكد ابن رشد المعنى ذاته حين قال: "يجب علينا...أن يستعين...المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة...فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه، وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك ، كما أنه عسير أن يستنبط واحدٌ جميعَ ما يحتاج إليه من معرفة...فبين أنه يجب علينا أن نستعينَ على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ تقدمنا...سواء أكان ذلك الغير مشاركًا لنا في الملة أو غير مشارك ، فإن الآلة التي تصح بها التذكية لا يُعتبر في صحة التذكية بها كونها آلةً لمشارك لنا في الملة، أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك: من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام"(٤).

تناول مفكرنا في هذا الفصل النظرية الأرسطية التي تضمنها كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، والتي اعتمد عليها العامري، كما بيَّن مفكرنا امتدادها ليس لدى العامري

فحسب، بل لدى غيره من الفلاسفة العرب المسلمين: الكندي والفارابي وابن عدي، ومسكويه وابن باجة وابن رشد. وما يعجبني في معالجة مفكرنا هو طرحه للتساؤلات في بداية كل فصل ليؤكد لنا أن أي بحث في الحقيقة هو إجابة عن هذه التساؤلات المطروحة، ومن أهم الأسئلة المطروحة في هذا الفصل: لماذا أرسطو؟ وبماذا يفكر أرسطو لو عاد إلينا اليوم؟. ولا يفوت مفكرنا أن يقدم تحليلا وافيًا لمكونات كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" كي تكون المقارنة موضوعية بين الأصل والنقل والشرح والتفسير.

الفصل الخامس؛ أيضًا يستحق أن يكون دراسة مستقلة فهو يتناول قضية مهمة، فضلًا عن كونه دراسة مقارنة حيث يتناول: وضعية المرأة عند العامري وابن رشد.

وهي من القضايا المهمة؛ ورغم أهميتها فقد فُرض عليها الإغفال والتهميش والصمت في نظر مفكرنا أحمد عبد الحليم؛ من هنا كان هدفه الكشف عن هذه القضية ووضعها في سياق كتابات الفلاسفة العرب المسلمين السياسية والأخلاقية.

الفصل السادس: الأخلاق اليونانية في الفكر العربي الحديث.

وهو من الفصول المهمة والتي تستحق أيضًا دراسة مستقلة بذاتها.

تساؤلات الفصل السادس كثيرة ومهمة جدًا؛ لأن مفكرنا يبدأ الفصل بإثارة الأسئلة التي تثيرها الفلسفة الأخلاقية اليوم من حيث علاقتها بالوجود والمعرفة والسياسة والفعل؛ هل هي دراسة نظرية خالصة أم تهدف إلى التدخل في تعديل السلوك الإنساني وارتقائه؟ وهل الأخلاق هي نظريات فلسفية ميتافيزيقية أم أصبحت اليوم جزءًا من دراسة علم النفس والاجتماع، تخضع للدراسة والتجريبية؟ هل اختفت النظريات الأخلاقية الكبرى التي عرفها تاريخ الفلسفة؟ وهل نحن في حاجة إلى

أخلاق نظرية جديدة أم أخلاق عملية تطبيقية في مجالات السياسة والإعلام و الطب والبيولوجيا؟ وهل هي قاصرة على عالم الإنسان في علاقته بالآخر أم عليها أن تمتد لتشمل البيئة؟

هذه مجموعة من الأسئلة التي طرحها الفصل السادس وهي على درجة كبيرة جدًا من الأهمية؛ لأنها تطرح الأسئلة على التراث، وهنا يحضر معنى الجدل و الحوار الذي أراده جادامر حين أراد أن نطرح على النص أسئلة الحاضر، وأن يطرح علينا النص أسئلته، فيحدث هذا الحضور للنصر وينصهر الحاضر في الماضي، فهل استطاع مفكرنا أن يجد في الفكر الأخلاقي العربي الحديث إجابة عن هذه الأسئلة المثارة اليوم في الفلسفة حول الأخلاق؟ وهو إذ يطرح تساؤلات هذا الفصل يعلنها صراحة بقوله:" كلما حاولنا دراسة الأخلاق في العربية نجد أنفسنا في مغارة الملأى بالفخاخ. والفخاخ التي تسكن السؤال الأخلاقي كثيرة.."، تلك الفخاخ التي اقتحمها مفكرنا ليكشف لنا عن التناقض الذي نقع فيه من حيث تأكيدنا وادّعائنا المستمر بأن ما يميزنا عن غيرنا هو الجانب الأخلاقي، فالغرب مادي علماني، والشرق أخلاقي روحاني، يذكر مفكرنا العديد من الفخاخ التي نعيش فيها، وقد لا نعي مدى خطورتها، كما يذكر الصعوبات الإشكالية المتعلقة بالفلسفة الخلقية وبداياتها الحديثة ، وكيفية تحديد هذه البدايات،وإشكالية حدود الفلسفة الأخلاقية مع دراسة القيم Values ...إلخ.

ثم تناول في الفصل السابع: منهج التحقيق.. ووصف المخطوط.

ثم جاء تحقيق مخطوط كتاب العامري، كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية.

يتميز التحقيق والدراسة بالعديد من المميزات- التي تشهد لصاحبه بالتميز و التفرد والعزيمة والصبر والعمل الجاد، والموسوعية، وكل الفضائل الأخلاقية التي

يمكن أن تقال عن أستاذ الفلسفة، الأستاذ الموسوعي الذي يعبر عن حقيقة الفلسفة، وعن معناها الحقيقي، كما تعبر عن أصالة مفكرنا التي لا تجعله حبيس ما يطلق عليه البعض التخصص الدقيق، بل يحطم الجدران التي تقيده ليثبت لنا الطابع المتحرر الذي يُميِّز الفلسفة التي تجول وتصول لتقدم كلمتها ومشورتها في كافة مجالات الحياة، والتي تمتد زمنيًا لتشمل الماضي و الحاضر استشرافًا لمستقبل واعد، في رؤية فلسفية أصيلة تحافظ على جوهر الفكر الفلسفي من ناحية وجوهر المفكر وهويته من ناحية أخرى.

إنني حين قرأت الدراسة وجدت ما يلي:

لقد تعامل أستاذنا مع قضيته الأولى ،القضية التي يهتم بها، بل مهمومٌ بها، وهي: "الأخلاق و القيم" ، لم يتعامل مع النصّ بوصفه قائمًا بذاته بمعزل عن مؤلفه،أو بمعزل عن مصادره التي استقى منها العامري فكره، أو بمعزل عن كل من كتبوا عن العامري، تعامل مع النصّ ، ومع مؤلفه ، ومع كل الكتابات التي تعلقت بالعامري من قريب أو بعيد، قديمًا أو حديثًا، سواء لدى العرب أو المستشرقين، ومع كل التحقيقات التي تناولت العامري، إنه جمع في آنٍ واحد بين الموضوعية والذاتية في الفهم والتفسير، كما أنه ربط بين الماضي والحاضر وهذا واضح في الدراسة.

يثير في الدراسة التمهيدية في المقدمة مسألة غاية في الأهمية نعاني منها في أقسام الفلسفة.. وهي مسألة الانفصال الحاد بين فروع الفلسفة وتلك القسمة التي يتذرع بها البعض حينًا باسم التخصص الدقيق، وحينًا آخر باسم التاريخ... لنقيم حائطًا مرتفعًا بين فروع الفلسفة ، حتى أصبح كل تخصص منعزلًا على نفسه؛ هذا فلسفة إسلامية، وهذا متخصص في الحديثة.. وهكذا. هذا الانفصال أدى بدوره إلى انفصال أكبر، أدى إلى انعدام التفاعل الجدلي بين أفرع الفلسفة الأم، وبين الباحثين في أقسام الفلسفة.

يثير مفكرنا مسائل غاية في الأهمية فعلًا في مقدمة الدراسة التمهيدية، فيطرح التساؤل حول طبيعة الفلسفة.. هل هي مشترك إنساني عام؟ أم هي ذات طبيعة إقليمية قومية؟ وسؤال: هل يمكن أن نعيد قراءة النصوص الفلسفية قراءة معاصرة، وبالتالي هل يمكن أن نعيد قراءة النصوص الفلسفية العربية الإسلامية الوسيطة قراءة معاصرة، مستفيدين من إنجازات الفكر المعاصر في أحدث تطوراته المتعلقة بمناهج القراءة والتفسير والتعامل مع النصوص؟ وخاصة نصوص الفلسفة العملية والاجتماعية، المتعلقة بالأخلاق والسياسة عند أحد فلاسفة المسلمين من أعلام القرن الرابع الهجري وهو أبو الحسن محمد بن يوسف العامري (ت ٣٨١هـ).

لذلك لابد أن يدرك القارئ: كيف قرأ أستاذنا الدكتور أحمد كتاب العامري، وبأي منهج قرأه؟ وما هو الفهم المعاصر للعامري؟

إن البحث في الأخلاق والسياسة، وفي العقل السياسي والاجتماعي من الدراسات المهمة. فكيف نطبق هذا الربط الدقيق بين الأخلاق والسياسة في عصرنا الراهن؟

إن تحقيق كتاب من التراث في القرن الرابع الهجري ليس عملًا هينًا؟ بل هو عمل جدير بالتقدير والتشجيع لكل من يُقدِم على ذلك إحياءً للتراث من جهة، والحفاظ على الهوية العربية الإسلامية من جهة أخرى. إن الاهتمام بتراثنا الفكري، العلمي و الفلسفي، عملٌ جليلٌ ينبغي أن نأخذَه على عاتقنا جميعًا في قسم الفلسفةِ مهما كانت تخصصاتنا الدقيقة، لأنه جزءٌ من هويتنا التي تؤكد وجودَنا عبر مسارنا التاريخي الإنساني، وبصفة خاصة حينما يندرجُ الموضوع ضمن الفلسفة العملية والاجتماعية المتعلقة بالأخلاق والسياسة. وهذا الكتاب: الدراسة والتحقيق لكتاب

السعادة والإسعاد للعامري نتعرف فيه، من خلال مفكرنا أستاذنا الدكتور أحمد، على جيل آخر من الفلاسفة غير الذين درجنا على دراستهم: سواء كانوا فلاسفة المشرق العربي؛ الكندي و الفارابي وابن سينا، أو فلاسفة المغرب العربي: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

تقع الدراسة قيمة جدًا في ١٤٥ صفحة بمثابة رسالة دكتوراه وبعض فصولها يستحق أن يكون دراسة مستقلة بذاتها.

إذا طبقنا في الدراسة التي قدمها مفكرنا زعم جادامر بأن كل تفسير يتضمن تطبيقًا على الحاضر، نجد أن الدراسة أوضحت لنا كيف يدخل التراث في عملية فهم النص التاريخي، والعكس صحيح أيضًا كيف يدخل التاريخ في عملية فهم النص؛ ليشكل عملية الفهم التي تجعل الماضي يحدث في الحاضر الخبروي وليس في الماضي التاريخي فحسب، وهنا يحضر الماضي، لكنه ليس إحضارًا حرفيًا للماضي، بل إحضارٌ لما هو جوهريٍ في الماضي إلى حاضرنا الشخصي، إلى فهمنا الذاتي، أو بتعبير أدق إلى خبرتنا بالوجود.

وكما يرى جادامر أنه لابد لكل عصر أن يفهم نصًّا منقولًا إليه بطريقته الخاصة؛ لأن النص ينتمي إلى مجمل التراث الذي يثير انتباه العصر إليه، ومن خلاله يسعى هذا العصر إلى فهم نفسه. فالمعنى الحقيقي لنص ما، النص الذي يتحدث إلى المُفسِّر، لا يعتمد على حيثيات المؤلف وقارئه الأصلي. إنه يتحدد بنفس الدرجة أيضًا من طرف حالة المُفسِّر التاريخية، ويتحدد من ثم بكلية المجرى الموضوعي للتاريخ. فمعنى النص دائمًا ما يتجاوز مؤلفه، وليس أحيانًا فقط. وهذا هو السبب في كون الفهم ليس مجرد إعادة إنتاج، إنما هو أيضًا فعالية إنتاجية على الدوام. وقد يكون من غير الصحيح أن

نعبر عن هذا العنصر الإنتاجي للفهم بتعبير "فهم أفضل"؛ فالفهم، في الواقع، ليس فهمًا أفضل، لا بمعنى معرفة الموضوع معرفة أرقى نتيجة وضوح الأفكار، ولا بمعنى الرقي الأساسي الذي يتمتع به الوعي مقارنة بالإنتاج اللاواعي. ويكفي أن نقول إننا نفهم بطريقة مختلفة(٥).

وكما يؤكد جادامر: أن "الفهم دائمًا يشتمل على التطبيق، التطبيق على الزمن الحاضر"(٦). يتناول دكتور أحمد جانبًا مهمًا من الفلسفة التطبيقية العملية ؛ بل يطبق مفهوم التطبيق لدى جادامر في فهم التراث الفلسفي اليوناني والإسلامي و الفكر العربي الحديث والمعاصر المعني بالموضوع فربط الماضي بالحاضر استشرافًا للمستقبل. وكما يؤكد جادامر على ذلك الوعي بالتاريخ الذي يظل فيه التاريخ فاعلًا على الدوام.. الوعي بالتاريخ الفعَّال (العامل، المؤثر، الحق). حيث يكتسب المرء "خبرة" من النصوص فهي خبرة أنضجته وجعلته منفتحًا للتراث ومنفتحًا للماضي.. رأينا مفكرنا واعيًا منفتحًا على عوالم فكرية كثيرة، لكنه –خلافًا لجادامر– لم يتعامل مع النص بوصفه محتوى معينًا من المعنى يقطع الصلة بشخص قائله؟ حيث يرى جادامر أن القوة المتحدثة لا تكمن في شخص المؤلف بل في النص ذاته، وحين يتناول المرء نصًّا عليه أن يسمح للنص أن يتحدث، أن ينفتح للنص بوصفه ذاتًا قائمة بنفسها لا بوصفه موضوعًا. هذا الانفتاح يعبر عنه جادامر بـ"بنية "أنا– أنت" التي تسِمُ الوعي التاريخي الحق. وتشير هذه البنية "أنا– أنت" إلى علاقة حوار أو جدل.. ثمة سؤال يوجه إلى النص وثمة بمعنى أعمق سؤال "يوجهه النص إلى القارئ (المفسِّر)" الحوار عند جادامر حوار "قارئ– نص" وليس حوار "قارئ– كاتب"(٧).

غير أن حوار أستاذنا كان حوارًا غنيًّا ، شاملًا، منفتحًا على ثقافات متعددة يونانية فارسية، عربية إسلامية، شاملا معظم العصور، كان حواره مع المؤلف، ومع

النص، ومع تاريخ الفكر الفلسفي قديمه وحديثه، ومع العديد من الفلاسفة العرب المسلمين، مع الفكر العربي الحديث و المعاصر ؛ من الذين اهتموا بالموضوع، كان حواره حوارًا جدليًّا غنيًّا يوضح لنا الوعي التاريخي الحق، والوعي بالتاريخ الفعّال.

لقد جمعت الدراسة بين التحليل و الشرح و التفسير والنقد والتركيب، فجاء المركب أكبر من مجموع أجزائه، لأنه اشتمل على عناصر كثيرة متفرقة؛ تم جمعُها وصهرها وربطها في بناءٍ متسقٍ متماسك، عناصر تاريخية مثلت تعددية في الثقافات عبر مسارها التاريخي ، وصولًا إلى الآراء الحديثة و المعاصرة التي تناولت الموضوع، لم يقف أستاذنا موقف المتلقي السلبي ، بل كان يُحلل ويختلف ويُفسر ويبرهن وينتقد العديد من المواقف. تناول الشخصية والعمل في الإطار الكلي الأعم شاملة التعريف على المؤلف وتاريخه ومصادره وعصره.. وكذلك الصور المتعددة عنه لدى غيره من الكُتَّاب والمؤرخين والباحثين المعاصرين..فضلًا عن العودة إلى الجذور اليونانية، وإلى المدرسة التي ينتمي إليها العامري إلى مدرسته التي يرأسها الكندي، و إلى أستاذه المباشر البلخي.

وإذا كان كتاب السعادة والإسعاد في قسمه الأول (السعادة)، هو تلخيص لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو وتعليق عليه، فقد اهتم أستاذنا برد الآراء إلى أصولها الأولى كما فعل مع مصادر العامري ، بل مصادر الفلسفة الإسلاميه المعنية بالأخلاق و السياسة فردّها إلى الأخلاق اليونانية ، وبصفة خاصة إلى كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس ، الذي شرح أقسامه شرحًا وافيًا، بهدف المقارنة بين الأصل وبين ما أُخذ منه. وإذا كان القسم الثاني من كتاب العامري(الإسعاد) هو تلخيص لكتاب السياسة لأفلاطون مع إضافات وتعليقات، كان على أستاذنا أن يعود إلى الأصل ليتحقق من آراء ابن رشد في السياسة مقارنة بكتاب أفلاطون ليرى أيهما لأفلاطون وأي الآراء لابن رشد، لكنه وجد أن المقارنة لن تُحسم ؛ لأن نص أفلاطون لم يكن في يد ابن

رشد بدقته الحالية، وأن ما نتعامل معه في شرح ابن رشد ليس كتاب الجمهورية كاملًا، بل هو تلخيص(جوامع) أفلاطون التي قام بها جالينوس ، ومعنى ذلك أن كثيرًا من شروح ابن رشد هي تصحيح لجالينوس(ص ١٠٦). وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على ضرورة الكشف عن الجذور الأولى للفكر، ومقارنتها بالأصول، ومعرفة مدى الجهد الإبداعي الذي بُذِل وأُضيف للمنقول.

يؤكد مفكرنا في الدراسة على علاقة مهمة جدًا وهي علاقة الجانب محل الدراسة وهو هنا العلم المدني بمختلف جوانب الفكر الفلسفي الإسلامي والمعاصر.. إن مسألة إيجاد العلاقة أو الوعي بها من أهم ما يميز التفكير الفلسفي الأصيل. كما أن وضع الجزء ضمن الكل في السياق الحضاري والثقافي في الماضي والحاضر. شيء مهم جدًا، إنه يندد بالباحث الذي يتناول أحد فروع الفلسفة أو أحد الشخصيات البارزة بمعزل عن المشكلات التي أثارها تاريخ الفلسفة سواءً العربية الإسلامية أو الحديثة المعاصرة وبُعدها أيضًا عن واقع القضايا المُثارة حاليًا في حياتنا الفكرية من جهة ثانية. وهو إذ يدعو إلى هذا الربط بين الماضي والحاضر، فإنه يدعو إلى التفاعل الجدلي الفعَّال؛ تأكيدًا للتأثير والتأثر في تاريخ الفكر الإنساني وحاضره، إنه تأكيد لعالمية القيم والأخلاق.

إن مفكرنا الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم كان على وعي تام بما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الماضي والحاضر، والتعامل مع التراث، فطرح أسئلة توضح كيف نتعامل مع التراث، وكيف نعيد قراءته قراءةً معاصرة، موضحًا أن القراءة المعاصرة تعتمد على الإفادة من إنجازات الفكر المعاصر في أحدث تطوراته المتعلقة بمناهج القراءة والتفسير والتعامل مع النصوص، وهو تركيز على أخص خصائص القراءة... وهي منجية القراءة ذاتها.

تناول فلاسفة الفكر السياسي والأخلاقي العربي، الكندي والفارابي ومسكويه (المعاصر للعامري) والتوحيدي والسجستاني وغيرهم. وتناول مصادر ثقافته والعناصر المختلفة التي ساهمت في تكوين العامري العلمي وأساتذته ومعاصريه الذين ساهموا سواء بالقراءة أو بالنقد، وكذلك تناول الدراسات الحديثة عن العامري.. تناولها بالمناقشة والتحليل.

يبين مفكرنا نقطة جوهرية تمثل سمة مهمة من سمات الفكر العربي الإسلامي(*) وهي الربط الدقيق بين الأخلاق والسياسة، غير أنه لا يفوته أن يوضح موقف بعض الأساتذة الذين اهتموا بالأخلاق.. فربطوا بين الأخلاق والمعرفة مثل أستاذنا الدكتور/ توفيق الطويل - والبعض ربط بين الأخلاق والوعظ والإرشاد... والبعض عرض لها كقواعد للسلوك.

كما يظهر أن تاريخ الفكر الإسلامي حافل بالكتابات الأخلاقية التي تتناول الأخلاق الفردية وكذلك الأخلاق الاجتماعية العامة التي تسعى لإيجاد علم عملي يتناول أخلاق الفرد في علاقاته مع غيره، بحيث تجمع بين الفهم الأرسطي الذي شمل الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة.. وهي سمة تظهر أيضًا في الفلسفة الحديثة كما في فلسفة "هيجل" العملية التي ربطت السياسة والحياة الاجتماعية بالأخلاق.

وهنا يشير أ.د/ أحمد إلى العديد من المحاولات التي تمثل أساسًا للفكر الأخلاقي والسياسي الإسلامي والتي تُبرز هذه السمة الرابطة الجامعة (للحياة الاجتماعية والسياسية بالأخلاق).

(*) حرص على استخدام عبارة الفكر العربي الإسلامي، وفي ذلك إشارة ضمنية إلى مسألة هل هو عربي أم إسلامي، وكأن الموضوع هو إما.. أو .. لا ثالث بينهما.. وهي قضية أثارها العديد من الباحثين..

إن قضيته الأولى التي هي محل اهتمامه، وهو مهمومٌ بها أيضًا هي قضية الأخلاق والقيم، والشاهد على ذلك مجموعة مؤلَّفاته التي يمكن أن نقول عنها إنها عابرة للقارات، وللثقافات إن جاز لنا استخدام هذا المصطلح، لقد جمع بين تعددية ثقافية مؤلفًا نسيجًا واحدًا ، فحقق بذلك ما يمكن أن نسميه عولمة فكرية عالمية لا فصل فيها بين شرقي وغربي ، ولا يوناني وفارسي وعربي، إنه منهج تركيبي تطبيقي ، طبقه فلاسفة الإسلام من قبل. وخير دليل عليه هو هذا الكتاب الذي بين يدينا؛ الذي يعالج الفكر الأخلاقي والسياسي عند العامري، موضحًا السمة المهمة المتمثلة في الربط الدقيق بين الأخلاق والسياسة، هذا الجانب العملي في الفكر والفلسفة العربية الإسلامية يعتبره مفكرنا جانبًا مُهمًا في العقل العربي للردّ على من يعتبر العقل العربي مُجرد "برهاني"، مشيرًا إلى أن هذه الدراسات المعاصرة قد أغفلت الجانب العملي الممثل في العقل السياسي والاجتماعي... وهو ما يسعى إليه أ.د أحمد من خلال دراسته.

وفي اعتقادي أن مجال الأخلاق والمنهج هما المجال العام العالمي الذي لا يقتصر على ثقافة بعينها أو حقبة زمنية معينة، إنه الدرس الأول الذي تعلمناه من سقراط كان موضوعه الأخلاق، مقترنًا بمنهجية الحوار والجدل والتوليد، إنه الدرس الأخلاقي المنهجي الذي استحق أن يمثل أصالة الفلسفة ذاتها، درس المعرفة التي لا تبدأ من الصفر، ولا تنتهي إلى الكمال، درس الطريقة الجديدة والمختلفة في المعالجة.

ثالثًا: أما من حيث تأثير هذه الدراسة وهذا التحقيق لعمل مهم من التراث الفلسفي؛ ينبغي أن يكون واضحًا لكل من يدرس الفلسفة ويقوم بتدريسها ويؤلف فيها.. ضرورة الاهتمام بالتراث ، والاهتمام بالفكر العربي الراهن، والاهتمام بالفكر الغربي قديمه وحديثه..ضرورة التعامل مع الفلسفة كما ينبغي أن تكون، من حيث إن تاريخ الفلسفة هو فلسفة، ومن حيث إن الفلسفة قيم وأخلاق ومنهج، ولا يمكن دراسة

الفلسفة بمعزل عن واقعنا الفكري الراهن ولا بمعزل عن ماضينا استشراقًا لمستقبلنا. ولا بمعزل عن كتابات المحدثين والمعاصرين والمستشرقين، وغيرهم. إن موضوعات وقضايا السعادة والإسعاد من الموضوعات المهمة التي نحتاجها في عصرنا الراهن.

تعقيب وحوار

إن طبيعة الفلسفة تقتضي أن أدخل في حوار مع أستاذنا الدكتور أحمد عبد الحليم، لذلك سأطرح بعض التساؤلات:

ما الفرق بين العروبة والتوجه الإسلامي لكتابات العامري؟ وكثيرا ما تستخدم تعبير الفلاسفة العرب المسلمين؟

لماذا تقدم الفكر السياسي على الأخلاقي في عنوان: الفكر السياسي والأخلاقي ومكانة العامري فيه، وكتاب السعادة والإسعاد يقدم الأخلاقي على السياسي، فيأتي السياسي هنا بمثابة مجال للتطبيق؟. فالسعادة: أخلاق، والإسعاد سياسة، وهو قيام السائس بما يُسعد المسُوس بالتدبر السديد إلى الغرض الذي أقمته السنة في الخيرات الإنسانية: العفة، الشجاعة، الحكمة، العدل، والتي تُوصّل إلى الخيرات الإلهية (ص٥٢)، وأحيانًا تقول: السياسة والأخلاق، وفي مواضع أخرى تقول: الأخلاق والسياسة.ألا يوجد بين العبارتين فرق؟

توضح الدراسة التحليلية الاتجاه اليوناني عند العامري خاصة أفلاطون وأرسطو، وفي تناوله للسعادة ربط بينها وبين الفضيلة انطلاقًا من تقسيمه للنفس إلى ثلاث قوى: عقلية، وعصبية، وشهوانية. وهو يؤكد أن العامري هنا مثله مثل معظم فلاسفة الأخلاق المسلمين يعتمدون على نظرية النفس عند أفلاطون ونظرية السعادة

والفضيلة لدى أرسطو؟ وهذا الحجم الكبير من الاستشهاد بالفلاسفة اليونان- واعتماده على اليونان.. وقد ذكر أن حجم الاستشهاد ليس دليلًا كافيًا على التأثر؟ والسؤال: إن لم يكن هذا الحجم الكبير من الاستشهاد دليلًا على التأثر؟ ما الدليل إذن؟ أو علام يدل إذن؟ السؤال إذا كان عمل العامري يبدو في الظاهر لدى البعض أنه مجرد تجميع... ويؤكد أ.د أحمد أنه شرح وتفسير لكتاب أرسطو.. هل انتقل العامري من النقل إلى الإبداع في نظر مفكرنا الكبير أ.د أحمد عبد الحليم؟

لقد كنت أفضل أن يبين لنا أ.د أحمد كيف يتجاوز العامري مناهج المتكلمين من الجدل إلى البرهان منهج الفلاسفة (التوجه البرهاني العقلاني لدى العامري يؤكد الصورة الفلسفية الإسلامية هل تتضح الصورة الفلسفية للعامري فقط في استخدامه لمصطلحات الفلاسفة، واقتباسه أقوالهم، واستشهاده بهم. كيف يوضح توجهه الفلسفي في معالجته لموضوعاته عن طريق النظر والبرهان.

ونتساءل: هل يكفي أن يعلن أنه يستخدم البرهان؟ أم على الباحث أن يكتشف هل بالفعل يستخدم البرهان أم لا؟ يتضح من بداية كتابه "الأمد على الأبد" وهو أصلًا دراسة لموضوع المعَاد وهو مبحث ديني كلامي. هل إيضاح المعاني العقلية لمعاونة أولي الألباب على تقرير المعالم النظرية يُعد برهانًا أي استخدام البرهان؟

تساءل مسكويه هل تحصل السعادة في الحياة الدنيا؟ البعض رأى أنه لا تحصل إلا بعد مفارقة البدن، وأرسطو قال إنها تحصل للإنسان في الدنيا، ما رأي أستاذنا؟

في الختام: حقيقة أنني أفدت جدًا من هذا الكتاب... وما أعجبني فيه من حيث الموضوع والمنهج والموقف والمعالجة هو المعالجة المنهجية، وهي السمة التي ينبغي أن نُركِّز عليها في أي عمل فلسفي، وفي اعتقادي أنها هي العمود الفقري للفكر الفلسفي

عامة. المعالجة تتميز بالمنهجية الواضحة التي تؤكد دقة أستاذنا الفاضل في معالجة الموضوع، وتُظهر موقفه من العديد من القضايا المثارة في الفكر الفلسفي العربي الراهن. والدراسة ظهرت وكأنها بناء متكامل متماسك .. كل جزئية فيها تُحيل إلى الأخرى التي تليها في الآراء المتعددة والمختلفة في وصف العامري وثقافته.. لذا كانت هناك صور متعددة أبرزتها الدراسة.

والكتاب على درجة كبيرة من الأهمية؛ لأنه يعالج موضوعات مهمة جدًا.. تتعلق بالأخلاق والسياسة، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، المعنى والهدف، والعلاقة بينهما، إنها فلسفة إنسانية عالمية، تركز على أخص خصائص الإنسان، القيم والأخلاق، وتمتد لتشمل ما يتعلق بحياة الإنسان من اجتماع وسياسة.

أقولها صراحةً: لا يمكن لأي باحث في الفلسفة، كائنًا ما كان، أن يتخطى هذه الدراسة حين يعالج موضوعًا يتعلق بالعامري بصفة خاصة، أو بالأخلاق والسياسة في الفكر العربي الإسلامي بصفة عامة، فهي منهجية ينبغي أن تُدرَّس للباحثين ليتعلم الباحث في الفلسفة كيف يتعامل مع التراث؟ وكيف يقف مُمسكًا بالتراث بيد، وممسكًا بقضايا العصر بيد أخرى.. كيف يربط بين الماضي والحاضر.. كيف تكون العلاقة بين ماض وحاضر.. كيف ينبغي أن نحافظ على تراثنا.. هويتنا... وجودنا.. ماذا فعلنا لتراثنا... لهويتنا. وكيف نفيد من أدوات العصر المنهجية في المعالجة.

لقد أظهر لنا مفكرنا الأستاذ الدكتور أحمد أن التفكير الفلسفي الأصيل يضرب تحت الأعماق ليكشف عن البذور والجذور، عن المفاهيم في نشأتها الأولى لدى اليونان، كما يكشف عن التلاقي بين التاريخ والتراث وأسئلة الحاضر. موضحًا أن المعرفة لا تبدأ من صفر الجهل المطلق ولا تنتهي إلى الكمال المطلق، على حد تعبير كولنجوود،

ينبغي أن يُدرِك الباحثون في مجال الفكر الفلسفي، أو في مجال الفلسفة أنه لا توجد حدود فاصلة أو جدران تحبس الباحث وتقيد حريته أو تمنع عنه حرية المعرفة لإدراك العلاقات الرابطة والمتشابكة بين المجالات المتعددة التي تؤلف الفلسفة بألف لام العهد، إنها الفلسفة أم العلوم وأم المعارف وأم القيم، من ذا الذي يقطع مفاصلها بحجة التخصص الدقيق؟ الحرية والانفتاح والمعرفة وكسر الحواجز أخص خصائص الفلسفة.

لذلك أدعو الباحثين في مجال الفلسفة إلى إعادة تشكيل الوعي التفسيري والتأويلي من جديد ليتناسب مع العصر، ومع تاريخية الإنسان، فتكون دعوة لتحقيق وجودنا نحن ووجود تراثنا في اللحظة الراهنة هنا والآن، كتجربة حية ومعاشة يلتحم فيها وينصهر آفاق الحاضر بآفاق التراث.

ولا شك أن أدوات الفهم و التفسير متغيرة، ومتجددة، ومتعددة، ومن ثم، فإن من يضطلع بمهمة التفسير الآن، لابد أن يكون متسلحًا بمعرفة واسعة في مجال العلوم الإنسانية عبر مسار نموها وتغيرها وتطورها وصولًا إلى اللحظة الراهنة. ولاشك أننا اليوم أشد حاجة إلى أن نعي واقعنا الراهن، وأن نعي رسالة الفلسفة الحقة، ولا فلسفة حقيقية إن لم نتحمل مسئولية الحفاظ على تراثنا الفكري والفلسفي الذي هو جوهر هويتنا وتاريخنا.

الهــوامش

١- دكتورة فاطمة إسماعيل: منهج البحث عند الكندي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٣)، ط أولى ١٩٩٨، صص ١٤٠-١٤١.

٢- المرجع السابق، ص١٣٩.

٣- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٤- المرجع السابق، ص١٤١-١٤٢.

٥- الحقيقة والمنهج، ٤٠٥- ٤٠٦.

٦- عادل مصطفى فهم الفهم... ص٣٢٠

٧- د. عادل مصطفى- فهم الفهم. ص٣٢٨-٣٢٩.

سَيْريَّة المتعرِّف

أحمد عبد الحليم عطية راعيًا للغيرية الفلسفية ومتاخمًا لها

محمود حيدر*

تتوخى هذه المقالة إجراء مقاربة انطباعية لاختبارات المفكر المصري أحمد عبد الحليم عطية في فضاء التفلسف. ولقد وجدتني بإزاء مسعى كهذا، محمولًا على استقراء حكايته مع القول الفلسفي بوصف كونها حكاية انطولوجية تظهر وقائعها كإعراب عن ماهيته وهي تتاخم نظريات الحداثة خلال القرنين المنصرمين. لذا يجيء هذا المسعى أقرب إلى محاولة تنظيرية تتغيأ تظهير ما تنطوي عليه معايناته من خصائص ومفارقات.

كان عليَّ أن أبتدئ الكلام على البروفسور عطية بصيغة السؤال عن الـ "ما هو" لا عن الـ "من هو"، من قبيل الاستفهام عن هوية شخصية. وما هذا إلا قصد تحصيل جواب محتمل عن طبيعة هجرته الفلسفية متعددة الآفاق. أما ما رميت إليه من عبارة "سيْريَّة المتعرِّف"، عنوان هذه المقالة، فلأجل العثور على توصيف جامع لهجرته تلك، وبيان غايتها والمنهج الذي اعتُمِدَ لبلوغها. وعليَّ كذلك أن أوضح أن المقصود من كلمة "السَّيْريَّة" هو تظهير ما هو خاص وجوهري في معايناته الداخلية لنمو الأفكار. ذاك بأن السيرية في عالم المعرفة هي نفسها الحركة الجوهرية التي تنتظم حركة الفكر وتستبطن بواعثه ومآلاته وولاداته الجديدة.

(*) مفكر وباحث في الفلسفة والإلهيات- رئيس مركز دلتا للأبحاث المعمّقة- لبنان.

لو كان من جواب على السؤال البَدئي: ما هو أحمد عبد الحليم عطية، ربما لعثرنا عليه في مقام المتعرِّف. فذلك منزل طابت له الإقامة فيه منذ أول إشارة لاحت له في ما يحتجب من عوالم المعرفة. والتعرُّف عنده سمتٌ ذاتي قَصَدَه على الفطرة، ثم مضى يتحرَّى الفكرة تلو الفكرة ليكون له منها حظ الكشف. لم يمتهن التفلسف ليتخذه استظهارًا للحِجاجِ والمجادلة، وإنما ليتاخم الحدود التي تتوارى خلفها أسئلة الوجود الأصيل. لذا كان عليه منذ ابتداء سفره المعرفي، أن يبحث عن الفكرة الصانعة للحدث، ويسائل الحدث ليعثر على صراط لا يُتوصل اليه إلا من طريق الميتافيزيقا.

ولتأصيل ما سنذهب إليه وجدنا أن نستقرئ موضوع بحثنا من المنفسح المعرفي الذي شاء عطية أن يحل في رحابه. وهو منفسح تولد فيه المقالة الفلسفية على صورة منسوبة لصاحبها على وجه مخصوص. مدَّعانا في هذا أن التعرُّف في مسراه التفكيري سهلٌ متمنِّعٌ لا تنالُه الكثرة. فلا يُحصَّل مثل هذا النوع من التعرُّف بالعقل المحض وأحكامه الصارمة، بل بحرثٍ عقلاني أخلاقي محرّرٍ من عوارض التحيُّز السلبي. غالبًا ما كان يعرب عن هذا المسرى كلما اقترب من حدثٍ غمُضَ أمرُه، أو قولٍ أشكل عليه. فحالئذٍ سيمضي إليه بدأب التعقل ولطف التخلُّق حتى تنقشع الرؤية. فالذي تعقّل فضيلة التعرف وتخلَّق بها، مدركٌ بأن ما يفعله، إنما يدخل ضمن سَيْرِيَّة تحويل الجهل إلى علم، والبعيد إلى قريب، والآخر المختلف إلى نظير مساوٍ في الآدمية. وهذه السَّيْرِيَّة لا تنهض وتنمو إلا باقتران جوهري بين الإيمان بمكانة الإنسان السامية في الوجود، والعمل على تصديق هذا الإيمان قولًا وعملًا في الآن عينه.

ماهية المتعرّف ومنهجه

أميل إلى التصوُّر، بأن التعرُّف الذي أخذ به عطية مذهبًا ونهجًا، مبنيٌّ على تكامل

بين ثلاث دوائر: دائرة التعرُّف على ماهية الغير كما هي في الواقع، ودائرة التعريف بالذات كما هي بعين نفسها، ودائرة العرفان بجميل ما قدمته الإنسانية من معارف في فلسفة الوجود. وتلك ثلاثية أصيلة تختزن في داخلها أفهامًا وقيمًا تؤلف على الجملة الهندسة الإبستمولوجية والقيمية لمشروعه الفلسفي. سؤاله القلق في معنى الماهيات كان سبيلُه إلى تحرِّي الأصل الذي دفعها إلى الصدور والنمو والامتداد. في أعماله على تنوعها، كانت الموضوعات موصولة بمصدرها الاونطولوجي.أما شغفه الميتافيزيقي فقد سرَى في كل فكرة خطرت له، ولدى كل حادث عاشه، من أجل أن يقف على كُنْهِ الأفكار ومقاصد أصحابها.على هذا النحو من التعرُّف كان مسلكه مع المفكرين العرب، وكذلك مع فلاسفة الحداثة الغربية ممن حاورهم في ما اقترفوه من نظريات ومناهج. من قبل أن يحاور ويسائل ويجادل، كان كل شيء عنده مسبوقًا بنيّة التعرُّف الخلاَّق. رأى إلى الحوار والمساءلة والجدل، كوسائط تدور مدار الغاية وتنطوي فيها. وبهذه الخاصِّية لا تعود تلك الوسائط سببًا للقطيعة، ولا للاستغراق في ضوضاء الاحتجاج الكلامي، ولعبة التوظيف الايديولوجي. أما مسلكُه في رعاية القول الفلسفي العربي فقد تغيَّا تبديل السيرة المألوفة، ومجاوزة التقليد. لهذا سينبري إلى محراب التفكُّر، وهو على أملٍ بسبيلٍ يحرِّر التفلسف العربي المعاصر من عزلته، ويستدرج أهله إلى أرض التساؤل. وما ذاك إلا ليقينه برسولية التفكير، والنظر إليه بوصفه تعرُّفًا على المجهول.

ولنا أن نلاحظ في هذا الصدد أربعة منازل لفهم التعرُّف عندأحمد عبد الحليم عطية:

أولًا – التعرُّف بالنسبة إليه، هو فقه الكائن الإنساني، قصد التعرُّف إليه كما هو في ماهيته وهويته.

ثانيًا – التعرُّف بما هو إقبال على الغير، وقبول به من دون شرط، ومعايشته كنظير وجودي لا تشوب نظارته شائبة.

ثالثًا – التعرف كمقصد ميتافيزيقي وفوق ميتافيزيقي في آن:

– ميتافيزيقي، لأن المتعرِّف في هذا المقام يروم الوصول بسؤاله إلى فهم حقيقة الموجودات.

– وفوق ميتافيزيقي، لأنه يبحث عن سر الوجود في كل موجود. أي الوقوف على الأصل الذي ظهر بسببه كل كائن. وعند هذه الدرجة من الانهمام بالبحث يبلغ المتعرف مقام الشهود في الوجود.

رابعًا: التعرُّف بوصفه مسار اهتداء إلى الواجد عبر التعرُّف على موجوداته. وهنا يكتسب التعرُّف هويتين متلازمتين: أنطولوجية وفينومينولوجية. وذاك على وجه الخصوص هو المطرح المعرفي الذي استكشفه عطية، ودأب على تشكيله في سياق مقارباته لميتافيزيقا الحداثة ومشكلاتها[١].

ما كان لمثل هذا الترصُّد الاستكشافي أن يتخذ مجراه، لولا أن توفَّرت أعمال عطية على جدولين متوازيين:

أ– جدول الفضيلة: ومنشؤه الفطرة الكامنة في ذات الإنسان. وهو الذي سيمضي به في مستهل النصف الأول من عمره إلى استبيان خاصِّية الأنسنة كقيمة متعالية في عالم ما بعد حداثي تَهَافَتَ فيه المعنى إلى الدركِ الأدنى.

ب–جدول المعرفة: ومنه تولد الأسئلة، وفيه تنمواشارات الاستفهام، وعلى سَرَيَانِهِ النشط ينعقد الرهان على كل تجديد واجتهاد في عالم الفكر.

في كتابات عطية وأعماله سنجد كيف أن الجدولين يتحركان في سياق واحد. وليس من ريب في أن هذه الجدلية التكاملية سوف يتوقف عليها تحصيل المتعرِّف خاصِّية الاستبصار و"سعة النظر". الأمر الذي وضعه فيلسوف التأويل الالماني هانز - جورج غادامر في منزلة أطلق عليها"تلاحم الآفاق"Fusion of Horizons. ولسوف نقرأ إفصاحًا عن مرامي هذه المنزلة في القسم الثاني من كتابه المرجعي "الحقيقة والمنهج"، Truth and Method، وخصوصًا في معرض تنظيره للوعي التاريخي. حين يشرح غادامر مفهوم الأفق Horizon يعرِّفه بالقول: "إنه مدى الرؤية الذي يحيط بكل شيء، ويمكن في الآن نفسه أن يُرى من موقع خاص متميز[٢]. وستبدو الصورة على وضوحها حين يتحدث عن ضيق الأفق، وعن إمكانية توسيعه، والانفتاح على آفاق جديدة... فالكلمة (أي الأفق) كانت استُعملت في الفلسفة الغربية منذ نيتشه Nietzsche وهوسرل Husserl لتميز الأسلوب الذي يرتبط فيه الفكر بتحديده المتناهي، وطبيعة قانون توسيع مجال الرؤية. فالشخص الذي ليس لديه أفق هو شخص لا يرى من بُعد بشكل كافٍ. وعلى ما يظهر في تأويلية غادامر فإنّ مفهوم الأفق يفرض نفسه، لأنه يعبّر عن رؤية شاملة وفائقة ينبغي أن يتحلى بها الشخص الذي يسعى إلى الفهم، وإلى كشف المجهول والوقوف على سرّه المُستتر. ولكي يكتسب المرء أفقًا، عليه ان يتعلم لينظر فيما وراء ما يكون في متناول يده، ليس من أجل النظر بعيدًا عنه، لكن أيضًا لكي يراه على نحو أفضل داخل مجال أوسع وتناسب حقيقي[٣].

من أهم النتائج المترتبة على خاصِّية الاستبصار وتوسيع أفق الرؤية، هي تحصيل مَلَكَة الغيرية. إذ بالغيرية وحدها يكتسب المتعرِّف حضوره المتسامي وامتداده في عالم الكثرة الكثيف. قد يكون الفيلسوف الفرنسي بول ريكور من أبرز المتأخرين الذين توصلوا في حقبة ما بعد الحداثة إلى تنظيرات مثيرة للاهتمام بصدد الغيرية. سيظهر ذلك

بجلاء في كتابه المعروف "الذات عينها كآخر"Soi – Même Comme un Autre. حيث تنهض إجراءاتُه التنظيرية على وحدة الذاتية والغيرية، ليصيرا معا حقلًا واحدًا زاخرًا باحتمالات الخيرِّية التامة. الذاتية عند ريكور هي "آخَرية" مكوّنة للذاتية نفسها. فـ"الذات كآخر" كما يريدها ريكور تحرص منذ البداية على التأكيد بأن "ذاتية الذات"، تحتوي الغيرية. إنها تتضمن ذاتيّة الغير حتى لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة من دون الأُخرى. او لنقل في لغة هيجل: إن الواحدة تدخل في الأخرى. ولقد عمد ريكور لَمَّا استعمل "الكاف"، في كـ"آخر"، التوكيد على الدلالة الأقوى لمقصده. ولذا يصرِّح: "إننا لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة – الذات عينها شبيهة بآخر – بل أردنا التضمين: الذات عينها، بما هي... آخر"(٤).

المتعرِّف بما هو فيلسوف لا يهدأ

سيرة البروفسور عطية مع الفلسفة، أقرب إلى مؤاخاة ومعايشة منها إلى واجبٍ افترضه عليه المقتضى الأكاديمي. وهذا هو المائز الجوهري بين من تجري الفلسفة عنده مجرى الحياة، وذاك الذي يتلو الدرس ولا تتعدى تلاوته طرف اللسان. التفلسف كمعايشة هو الشيء الذي سيجعل أحمد عبد الحليم عطية مقبلًا بشغف خاص نحو الاختلاف الفلسفي أنَّى تنوعت أضداده وتكثَّرت مناحيه.ففي أعماله البحثية والترجمية مارس تنظيرًا فلسفيًا مفتوحًا على أفق لا يتناهى في منفسحات الغيرية. حتى وهو يؤرخ للفلسفة ظل يصطفي موضوعاته بعناية لينفذ من خلالها إلى تفلسفه الخاص. هكذا اقترب من كانط وهيجل وهايدغر وفوكو وسواهم من رواد الحداثة البَعدية.. حتى إذا انتصر بالدرس المعمق لفيلسوف الدين لودفيغ فيورباخ، راح يستدرجه إلى حوار غير مسبوق. كل موضوع في ميتافيزيقا الغرب الحديث كان بالنسبة إليه ذريعة للتعريب. يجهد ليقيم موضوعه على منطق العربية لا باعتباره سلعة برانية وافدة، وإنما كمعطى من

معطيات الحضارة الإنسانية التي نحن جزء منها. من أجل ذلك لا يهدأ حين يمسك بأطراف هذا الفيلسوف أو ذاك، ثم ليمضي به إلى لسان العربية ومنطقها. وتلك مزيَّة المتعرِّف الذي امتهن الترجمة من أجل أن يوفر للأنتلجنسيا العربية / الإسلامية مائدة سخية للاستقراء.

إلى كل هذا الاكتظاظ بالقول الفلسفي الحداثي حرص أحمد عبد الحليم عطية على التمييز بين مقتضيات التعرُّف على الموضوعات كما هي بذاتها، وبين الحكم عليها بالصواب أو الخطأ. من أجل ذلك سينال التعريف بالموضوع حقه الأوفى من أمانة النقل، من قبل أن يصبح بعدئذٍ مادة للمحاكاة والنقد.

المتعرِّف في مختبر أحمد عبد الحليم عطية، شأنه شأن الفيلسوف لمّا كتب على نفسه أن يتحرَّى حقائق الأشياء. يقتفي أثر الأحداث والظواهر ليتعرّف إلى عِلِلِها وأسبابها والنتائج المترتبة عليها. بهذه المنزلة يمكن له مثلًا، أن يتعايش مع حكم القيمة، سواء لجهة قسوة الأحكام التي تصدر في محيطه على الأحداث والأفكار والقيم، أو لجهة اضطراره في ظرف ما، أن يكون شريكًا في صدور تلك الأحكام. إلا أنه في الحالين يبقى قادرًا على أن يبتني موضعًا استقلاليًا. ينأى به من كل ضغط يحجبه عن التفكر. بسبب من تموضعه الاستقلالي هذا، يستطيع المتعرّف أن يتكيَّف ظروف التعقيد بالصبر ورحابة الصدر. فلا يتصرَّف حيال احتدام القضايا والأفكار كأيديولوجي. إذ ليس من طبعه في مقام كونه متعرِّفًا، الانصياع لجاذبية الأيديولوجيا وفتنتها. كأن يتحيَّز لهوية ما، أو التعصُّب لها، أو الاستيطان داخل حدودها. قد يكون من حق المتعرِّف الولاء لهوية أو قضية، إلا أنه مع ولائه الموصول بحسن الجوار مع الغير، يحيل تحيُّزه إلى حقل تواصل وتعارف وامتداد. فإنه بهذه الخصيصة يكون قد نال نعمة "المودَّة الشاملة". وتلك خصيصة عابرة للهويات، وواصلة في ما بينها جميعًا في الآن عينه.

في مشافهاته تظهر الحجة لديه كمزيج عجيب بين كبرياء الفكرة وجاذبية الأداء. كما لو يحسبُ أن الأفكار مهما بلغ سدادها، وقوة استدلالها لن تصل إلى الأذهان إلا بالدفع الأحسن وطلاوة اللسان. إلا أن كل ذلك يجري وهو على قلقٍ لا يزول. قلقه يحمله على التساؤل نظير كل مسألة يجهلها. يقترب منها اقتراب الباحث عن جوهرة نادرة وسط ركام. وحين يعثر على طَرَفِ حقيقة لا ينعم بالدهشة إلا لبرهة، ثم لا يلبث حتى يجتاحه "بلاء السؤال"كرَّة أخرى. لا يقف المتعرِّف في شخصية صاحبنا عند فكرة أبدعها، ولاعند أفهومٍ تراءى له في سماء رمادي. هو في سير دائم لا قرار له. وعزاؤه في هذا، يقينه بأنه سيملأ بالتساؤل كل خواء من حوله. كما لو كان يريد أن يبتني سكنًا آمنًا من طين الحيرة الذي لا تتبدّد. وإذا كان هايدغر وصف التساؤل بأنه تقوى الفكر"، فإن لنا أن نضيف: إن التساؤل المولود من معايشة الأفكار وعيشها، هو تقوى الفكر والوجدان في آن. الشيء الذي يفتح الأفق أمام ترقِّي المتعرِّف إلى منزلة العارف. فمتى صار المتعرف عارفًا، وعاش تعرُّفَه على الحقيقة، فقد عمل بما كَسَب من علم، ليفتتح طورًا آخر من التهيؤ لنشاط جديد تكون فيه المعرفة علمًا محصَّلًا من التجربة. تلقاء هذا المنعطف تصير له التجربة علمًا مستحدثًا ينقله إلى طور متجدد من الاستبصار والتخلُّق. بهذا سوف يتمكن من المضي نحو آفاق لم يكن يحسبها من قبل. فهو الآن صاحب مهمة ورسالة؛ لم يعد مجرد ناظر إلى الأحداث، وإنما هو شريك في صنعها بواسطة الكلمات. يحفر للغير سبيل التعرف إلى قولهم وفعلهم، والى ما لم يقدروا عليه من دون مَثَلٍ حيٍّ يقتدون به... من خلال المنفسح الذي هو فيه ينظر أحمد عبد الحليم عطية إلى المتعرِّف كتبصّر في الحاضر، وراءٍ للمقبل بعين الواقع، فلا يفصل الما قبل عن الما بعد، ولا الما بعد عن اللحظة التي هو فيها. وما ذاك إلا لخشيته منه أن يقع في العَجَلَة، فتكون النتيجة حالئذٍ ان يحكم بما لا برهان عليه، فيمسي إذَّاك كمن يمشي في السديم بلا دليل.

أظنه توقف مليًّا أمام دعوة رائد الفينومينولوجيا ادموند هوسرل كل من أراد أن يصير فيلسوفًا إلى الانعطاف ولو مرة واحدة في حياته على ذاته. وفي داخل ذاته يحاول أن يقلب كل المعارف المقبولة، وأن يسعى إلى معاودة بنائها. فالفلسفة كما يؤولها هوسرل تغدو مسألة شخصية. أي بنية الفيلسوف المعرفية التي تسير به نحو ما هو كوني(٥).

تفضي إلينا كلمات هوسرل بالسر المكمون الذي ينظم منطق عمل الفيلسوف كصائغ للأفكار. كما تفضي إلى التعريف به، كمتجاوز لما حصَّله من أفكار؛ وتاليًا كناقدٍ لها، لئلا تتحول هذه الأفكار مع الوقت إلى حجاب أيديولوجي يصده عن محنة الابتكار ويقطع كل صلة له بما ينتجه الغير من معارف.

لقد أخذ أحمد عبد الحليم عطية بشروط مهمة حملها على محمل الجد والتبصُّر. وفَهِمَ أن التبصُّر في تجربة المتعرّف، هو إجراء عقلاني حيال كل شأن، سواء كان هذا الشأن ماديًّا أو معنويًّا أو روحانيًّا. يسري ذلك على الفرد مثلما يسري على الجماعات، وصولًا إلى الأمة كوحدة اجتماعية وسياسية وحضارية. وإذ يكون التبصُّر موصولًا بالتخلّق، فسيعود ذلك الوصل بفضائله على الكل. على نفس الفاعل كما على المحيط الاجتماعي الذي يمارس فعله فيه. هذه السيْريَّة من التفاعل الجوهري بين العارف والمعروف سوف تؤتي أُكلها بمعارف إضافية تملأ المساحة التي يضطرب فيها الفهم؛ مثلما تخفِّضُ منسوب ما تراكم من جهل؛ وبعدئذٍ فما من تساؤل إلا اتخذ سبيله إلى الإجابة.

في صحبة فيورباخ إلى فلسفة الدين

من أظهر مهمات التفلسف وأكثرها خفاءً وتعقيدًا في الآن عينه، دعوة الفلسفة رعاياها إلى التمرُّن على التأويل. ومقتضى هذه المهمة – على ما نزعم –الخوض في بحر

لُجِيٍّ من الاحتمالات. كل احتمال في عالم الفلسفة له حظه من القول، مثلما له شرعية التحيُّز في الزمان والمكان. انطلاقًا من هذا الفهم سيعبر البروفسور عطية من منعطف إلى آخر من دون توقف. ربما لأنه فَهِمَ الميتافيزيقا على أنها سَيْرِيَّة جوهرية تنحصر مهمتها باختراع الأسئلة. ولذلك كان يتحفز دائمًا إلى "المابعد" بغية الوصول إلى أجوبة آمنة وسط عالم لا يقين فيه.

لمّا شاء له القدر مرافقة فيورباخ في مشقته الفلسفية كان على حذر بيِّن.إذ كيف له أن يقترب من فيلسوف كتب على نفسه الشَّغَبَ داخل أسوار قلعة فلسفية مكتفية بذاتها. لذا سيوجب على نفسه سفرًا مضنيًا في عالمه المثير. تلفَّت إلى الجذرية الفلسفية الكامنة في مشروع فيورباخ باعتبارها نقطة الجذب.بل قُل منطقة الجاذبية التي ستقوده إلى مخاطرات تدفع الفلسفة الألمانية عمومًا، وفلسفة الدين بنحو أخص نحو آفاق غير مشهودة من قبل. لاَحَظَ بالمعاينة والخبرة، أنه على الرغم من انسحار فيورباخ بهيجل في أوَّلات الفتوة، فإنه غالبًا ما كان يسخر من مريديه الذين لم يفقهوه ، أو أولئك الذين اتخذوه وثنًا للعبادة. ينقل عطية عنه رسالة كتبها إلى أهله ويعرب فيها عن استيائه من سطحية المحاضرات التي يتلقاها على يد أستاذيه الهيغليين دواب وباولوس. كانت هذه المحاضرات أدنى إلى: "نسيج من سفسطائيات متنوعة، بل أشبه بسريرٍ تُعذَّبُ عليه الكلمات، إلى أن تقر بما لم يكن يخطر لها على بال"...ومع شعوره بالسعادة الغامرة حين كان يتلقى المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الدين عند هيجل فقد كان يجهر بالقول "إنني لا أعتزم أن أصبح هيغليًا على الإطلاق"..(٦)

كان على فيورباخ – كما يؤوّله عطية – ان يجتاز هيجل تمهيدًا إلى التأسيس لما يجوز اعتباره حقبة "ما بعد الهيجلية". وهي الحقبة التي حرص على تسميتها "فلسفة المستقبل". تلك التي تقوم على ضرورة نقد فلسفة هيجل كإجراء يسبق الانتقال إلى

رحاب فلسفة الانسان. لهذا السبب بدت مشروعية المنجز الفلسفي الجديد موقوفة على نقد فلسفة هيجل.أما حاصل هذا الارتباط الشرطي فيعود إلى اعتقاد راسخ لدى فيورباخ أن أي تجاوز لفكرة معينة أو لواقع تاريخي ما، إنما يستلزم المخاطرة والجرأة. لذا نجده صارمًا في نقده للفلسفات السابقة عليه، التي اعتبرها "خليطًا اعتباطيًا من مذاهب لا تملك قوة إيجابية لتمارس السلب المطلق. إذ وحده ممن لديه الشجاعة لكي يكون سالبًا مطلقًا هو الذي يملك القدرة على خلق الجديد(٧).

الاتجاه العام لفلسفة فيورباخ،- كما ينقل عطية عن تلميذه فريدريك جودال- يمكن أن يُصاغ بأقصر الطرق وأكثرها ملاءمة في الوقت نفسه. والذي فعله فيورباخ في العمق، إنه قاد في فلسفة هيجل ثورة كتلك التي قادها كوبر نيكوس في علم الفلك. فقد دفع بالروح المطلق الذي كان مركز كل شي إلى المحيط الخارجي، أما الطبيعة التي كانت في الفلسفة الهيجلية اغترابًا ذاتيًا للروح، فستصبح المفهوم المحوري في فلسفته. وهذا ما يبيِّنهلما صرّح أن فلسفته في الدين، بل وفكره عمومًا، يمكن أن يُفهم ويقيَّم باعتباره المقابل للفلسفة الهيجلية(٨).

الصلة المعقدة بين هيجل وفيورباخ كانت مدار شغل مضنٍ من جانب عطية. كان عليه ليتمِّمَ المهمة أن يكرِّس لها قِسطًا بيِّنًا من جهوده الفلسفية. لذا سيقوم بتجوالٍ واسع النطاق على أبرز تلاميذ ومريدي هذين الفيلسوفين من أجل أن يتقصى ما استقرأوه منهما من كشوفات.

ولنا في ما يلي أن نقتبس بعضًا يسيرًا مما جاء في كتاب عطية "الإنسان في فلسفة فيورباخ".

أ -"حسب جوستاف فتر كان فيورباخ هيجليًا في مبتدأ الأمر. لكنه لم يحرر نفسه

تمامًا من تأثير أستاذه عليه(٩). والحقيقة -يستطرد عطية- أن العلاقة بينهما معقدة غاية التعقيد، وهناك تفسيرات شتى تلقي ضوءًا قويًا عليها. ومن خلال عرض بعض هذه التفسيرات نستطيع أن نتبين طريقنا في فهم حقيقة فلسفة فيورباخ بالقياس إلى فلسفة هيجل، وبالمقارنة مع ما طرحه الشباب الهيجلي، وخاصة لدى ماركس وانجلز كما ظهر في فلسفتهم المبكرة.

ب -قريب من رأي "فتر"A.WetterGustav نقرأ القول التالي للفيلسوف الماركسي الفرنسي لوي التوسير: "لقد ظل فيورباخ حبيس الإشكالية الفلسفية التي دارت حولها الفلسفة الهيجلية بانطلاقه من الأسئلة إياها التي طرحتها والتي كانت متعلقة بالوجود والفكرة وأولوية الثانية على الأولى. وهذا نفسهما يشير إليه "فوغل" في تقديمه لترجمته "مبادئ فلسفة المستقبل"من أن بالإمكان الاتفاق على أن هيجل كان أمرًا جوهريًا لوجود فيورباخ الذي نشر فكره الفلسفي على أرضية هيجلية كتلميذ في بداية الأمر، وكعدو لدود له فيما بعد.

ج -عام ١٨٢٤ يكتب فيورباخ لأبيه يخبره ما يلي:"إنه رغم تأثري الشديد بهيجل فليس لدي الرغبة في أن أصبح هيجليًا.ومع هذا لم يكن هناك شك في أن فيورباخ كان ممن يمتدحون مضمون الفلسفة الهيجلية ومنهجها، وهو يعلن أنه وجد فيها الشفاء الناجع من ثنائية ديكارت وكانط، وذاتية فيخته، وتجريبية لوك وبركلي وهيوم.

د- في عام ١٨٢٧-١٨٢٨ سوف تتحول تحفظات فيورباخ على أفكار هيجل إلى شكوك يعبر عنها في شذراته على شكل أسئلة متواترة: "كيف يرتبط الفكر بالوجود،وكيف يرتبط المنطق بالطبيعة،وهل هناك أساس نمرُّ من خلاله من الأولى للثانية،وأين توجد الضرورة،وأين المبدأ الذي يقام عليه هذا الانتقال؟.ثم يسأل: هل

يستطيع الفكر الهيجلي المتمثل في كلية الأشياء أن يتغلب على تلك الأحادية، والسلبية الخاصة بالمنطق،وكيف يتسنى له أن يحوي في داخله شيئًا آخر غير المنطق.. الطبيعة[١٠].

شرح الفيورباخية أوتسويغها:

تأسيسًا على اعتنائه بالغيرية الفلسفية سعى أحمد عبد الحليم عطية إلى استيلاد رؤية يكون محورها الإنسان.وانطلاقًا من صحبته مع فيورباخ. أملَ أن ينشئ حقلًا معرفيًا يفضي إلى تفعيل القول الفلسفي العربي المعاصر حول مفهوم الانسان، ويقيمه على نشأة جديدة. ولذا فهو لم يدخر وسعًا في الإضاءة على إبداعات فيورباخ فضلًا عن الاستضاءة بمساءلاتها.

في معرض توصيفه لثورة فيورباخ الفلسفية، لا يكتفي عطية بالإشارة إلى مكانته الاستثنائية في نقد الميتافيزيقا، بل كذلك في إرشاداته إلى المهمات التي ينبغي أن يتولاها التفكير الفلسفي في عالم الإنسان.

كان فيورباخ تبعًا لهذا المنحى الاستقرائي يهدف إلى "استنقاذ الفلسفة من مملكة النفوس الميتة" ونقلها من تجريدات الميتافيزيقا إلى "مملكة النفوس الحية". ومن هنا فهو سينثر البذور ويوجه الأنظار ويتطلع إلى المستقبل مصرحًا: "ان نتائج هذه المبادئ (مبادئ فلسفة المستقبل) لن يطول انتظارها". ونحن نميل إلى القول –والكلام للبروفسور عطية– بأن هؤلاء الذين تأثروا به بفكره، والذين تابعوا أفكاره قد طوروها لأهدافهم الخاصة. لذا جاز القول فيه ما ذكره Savigny في حق الفيلسوف الإيطالي جامبا تيستيا فيكوVico:[١١] "بأن أفكاره كانت مثل سلسلة من الأضواء المثيرة في ليلة ليلاء تنير الطريق لمن لديهم أدنى فكرة بسيطة عن الطريق. إلا أن هذه الأنوار تجعل الأمر مختلطًا لمن ليس لديهم أية فكرة على الإطلاق؛ وهؤلاء الذين رأوا جزءًا من الطريق عليهم أن يكملوا الطريق كله[١٢].

سيدخل عطية مدَّخَلًا استقرائيًا يرى فيه إلى فيورباخ على نحو لم يتنبّه إليه جمعٌ من النظَّار في بلادنا. فلو عايّنا ما كنا قرأناه من الدرس الماركسي عن فيورباخ، لألفينا الأخير مترنحًا تحت أحكام صارمة.وعليه فإن متاخمته للمقالة الفيورباخية وانهمامه بها جعلاه حريصًا على تظهيرها وتوطينها في أرض العربية. ذلك لا يعني البتّة أنه فعل هذا كما يفعل الأيديولوجيون في العادة حين يتخذون من "مقالة ما" سبيلًا للاهتداء والتمثُّل. حتى ليغدو النص الفلسفي عندهم أدنى إلى رواية كلامية مشبعة بالجدال باعثة على الاختصام والقطيعة.

لقد تنبَّه عطية إلى هذا الضرب من الفتنة المعرفية.وسيأتيه التنبيه من فيورباخ نفسه لّما أن تسامى الأخير على الخطاب الأيديولوجي ليحفظ مهمة التفلسف ويبقيها موصولة بغايتها الأولى: "ان توقظ الفكر بدلًا من تقييده في أنساق مذهبية. وأن تجعلنا نتجه إلى تأمل الحياة والطبيعة بدلًا من أن تربطنا بكتب ومقولات جامدة(١٣). لقد كان فيورباخ – كما يبيِّن عطية – يقف على عتبة ثقافة جديدة إنسانية علمية ديمقراطية، وكان يحث الآخرين على نبذ الأوهام وترك الكتب المدرسية واستخدام بصائرهم..ناصحًا إياهم بالاعتماد على رؤيتهم الشخصية للأشياء، ذلك على الرغم من أنه لم يعيِّن لهم ما ينبغي أن يروه. وهذه الناحية بالذات – أي إعراضه عن تقديم "مانيفستو" كما فعل كارل ماركس وفريدريك أنجلز في "البيان الشيوعي"– هي التي ميَّزت فيورباخ عن سائر مجايليه من فلاسفة القرن التاسع عشر.

وعلى جاري عادته في الحرص على تظهير محل النزاع في أي نص فلسفي جاءت فضيلتا التشكيك والتفكيك لتكونا حجة له لأجل أن يحثّ الخطى نحو سؤال ينفذ إلى أعماق المفاهيم. إذ بتوسط هذا النوع من معاينة النص يمكن دفع الفكر إلى مغادرة سكونه وكسله وصولًا إلى اليقظة والانتباه. ذلك بأن السؤال الذي ينفذ إلى عمق

المفهوم، هو سؤال غير عادي. بل يكاد يندرج ضمن المعطيات الجوهرية للتفكير الخلاّق.وما دام الانسان هو السائل، فذلك يدل على حقانية السؤال ومشروعيته. إذ كل سؤال هو في العمق متضمنٌ الإشكالية الأصلية للإنسان. أي الإشكالية المتعلقة بوجوده في هذا العالم، ولماذا وُجِد، والغاية من وجوده.

عن صحبته لفيورباخ يقول عطية: "إنه نذر جهده من أجل تقديمه إلى الثقافة العربية والفكر العربي تقديمًا يليق بمكانته، ليصبح جزءًا مكونًا من فكرنا المعاصر، ويثير الحياة في مياهنا الراكدة. وكذلك حتى نعي مقصد "نهر النار" ونتفهم خطابه الفلسفي الأنثربولوجي. فما أحوجنا اليوم إلى التعرُّف على فيورباخ وتقديم فلسفته لعلنا نشارك في المستقبل بعد أن ذوى الماضي الذهبي بين أيدينا، وانفلت الحاضر، وفُقِدَ الإنسان!"[١٤].

العناية بأفكار فيورباخ الميتافيزيقية، كانت بالنسبة للبروفسور عطية ممرًا إلى الحقل الأكثر استدعاءً للتوتر. عنينا به الحقل الذي يتناظر فيها الدين والفلسفة حول سؤال الوجود. فقد كان الفلاسفة قبل فيورباخ يعالجون موضوعات الدين من خلال الأنثروبولوجيا وعلم اجتماع القيم. ولكن الفلسفة لم تفرد بحثًا مستقلًا في الدين. أي أنها لم تُعِر اهتمامًا لظهور (فلسفة الدين) حتى وضع في كتابه (أصل الدين) ١٨٤٥م أساسًا فلسفيًا لعلم الأديان. حول هذه اللافتة المهمة يبين اللّاهوتي والفيلسوف الألماني كارل بارت (K.Barth) أنه لم يكن هناك فيلسوف حديث شغل نفسه بمشكلة الدين مثل فيورباخ. ففي كل مؤلفاته، كان يهدف إلى غاية واحدة، وموضوع واحد، وهو الدين. وهذه الاهتمامات تضعه في مرتبة أعلى من كل الفلاسفة، كما يتضح من كتاباته عن الإنجيل، وعن رعاة الكنيسة، ولا سيما مارتن لوثر، كما أنه لم يتعمّق أحد منهم في مسألة الدين كما تعمق هو، فقد كانت كل فلسفته فلسفة دين، بالمعنى العام لكلمة (دين)، التي تعني الاهتمام بالمصير الإنساني[١٥].

كان فيورباخ يرى ان حقيقة اللاهوت تكمن في دراسة ما هو إنساني؛ أي، بعبارة فلسفية، أن حقيقة الثيولوجي تمكث في الانتربولوجي. ويطلق لوفيت على هذا الاكتشاف المهم "البديهية الكلية عند فيورباخ"، فالدين له مضمون خاص في ذاته، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته، وهي المعرفة التي لم تعِ ذاتها بعد. فالدين هو الوعي الأول وغير المباشر للإنسان؛ أي انه الوسيلة التي يتخذها الموجود البشري في البحث عن نفسه. إن الدين، أو، على الأقل، المسيحية، هو سلوك الإنسان تجاه ذاته (تجاه جوهره)، وهذا السلوك يبدو وكأنه موجه صوب جوهر آخر خارجه" (Lowth: 1965: 333). لكن هذا الجوهر الآخر إنما هو الجوهر الإنساني، أو، بعبارة أخرى، جوهر الانسان منفصلًا عن حدوده الفردية؛ أي: منفصلًا عن الوجود الإنساني المادي، الذي يُنظر إليه بالتبجيل كجوهر فردي مميز عمن يراه، ومن ثم فإن كل صفات الجوهر الإلهي هي صفات جوهر الإنسان في أقصى درجات كمالها. إن الروح الإلهية، التي ندركها، أو نعتقد بها، هي نفسها الروح المدرِكة[١٦].

والحقيقة أن فيورباخ نقل فلسفة الدين نقلة نوعية مهمة، وربما يحق أن نطلق عليه واضع هذه الفلسفة، بعد أن كانت مادة الدين تبث أمواجها عبر الميتافيزيقا الفلسفية، التي بدت، طيلة تاريخ الفلسفة، وكأنها البديل من الدين. لكن فيورباخ أوجد مبحثًا معرفيًا، أو قيميًا، هو (فلسفة الدين)، والذي يشكل اليوم أساسًا مكينًا في (علم الأديان).[١٧]

برفقة الأضداد: هيجل، فيورباخ، ماركس

ما كان لعطية أن يصل في مكابداته إلى ما وصل إليه ، لو لم يفلح في جمع ما هو مُشكلٌ في الفكر الانساني المتعدد. لقد أظهر إعجابًا بيّنًا بمقالة فيورباخ الشهيرة

"ضرورة إصلاح الفلسفة". ولعل أكثر ما سحره فيها قول صاحبها "إن عصور الإنسانية لا تتميز إلا بتغيرات دينية، ولا تكون الحركة التاريخية اساسية إلا إذا كانت جذورها متأصّلة في قلوب البشر"... ولسوف نلاحظ، استطرادًا، أن فيورباخ لم يرَ إلى القلب إلا بوصفه المكان الأخير للمعرفة. والى النظر إليه، ليس بوصفه صورة من صور الدين، وإنما في كونه جوهر الدين وعينه. لم يقطع عطية مع من سبق فيورباخ من الفلاسفة الذين أعاروا سؤال الدين منزلة عظمى، لكنه صوَّب على قراءة الثلاثي هيجل وماركس وفيورباخ وأخذ عنهم ما يُناسب قلقه المعرفي.

لقد ذهب برفقة فيورباخ إلى هيجل من أجل أن يعاين البعد الميتافزيقي للماركسية. فهذه الاخيرة تأسست على منجزات الهيجلية الفلسفية، علمًا بأن فعاليتها النقدية ستوفِّر لها أدوات معرفية ثورية لتجاوز جملة من مفاهيم هيجل، ولا سيما مفاهيمه حول الدين والإيمان والعقل. ثم أخذ يعمل كما لو أنه يعيد الاعتبار لمثاليات هيجل في علاقة اللهّ بالإنسان.لذا سيولي عناية خاصة بالديني عند هيجل بعدما عرف درجة انهمامه به، باعتبار الدين عنده أعلى صورة من صور الوعي بالذات. وهو من عوامل تأصيل الإنسان وتثبيته على الارض، لان الدين مقره "القلب"، وهو رمز كل ما هو حي".

كان واضحًا ان ينبري البروفسور عطية إلى استعادة المقالة الدينية عند هيجل ليتبيّن بعدها الجوهري. أي البعد الصوفي كما ذهب إلى ذلك جمع من قرّائه. أما الذي يبدو صارخًا في ماديّته لدى هيجل فليس سوى علامة بيِّنة على حضور الألوهية في التاريخ البشري. وهو ما أشارت الصوفية إليه لما أضفت على الإنسان صفات الخالق من أجل أن تتسامى به ليبلغ مقام الإنسان الكامل.

عودة عطية إلى هيجل لم تكن لأجل التزود بمفاهيم سبق وكانت محطّ خلاف بين الفلاسفة، وإنما لاستبطان روح هيجل التيلا ترى إلى الدين إلّا باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنساني". كما لو انه تمثل نهج فيورباخ الذي لم يذهب إلى الأنطولوجيا الهيجلية، فقط لاجل التفقه بما احتجب عليه من أبعاد الهية، وإنما أيضًا وأساسًا لتأويل فلسفته من الوجه الذي تُستَبطَنُ من خلاله علة حضور الدين في التاريخ البشري. لذا لم يكن من قبيل التمجيد ان يصف انجلز غاية فيورباخ تجاه الدين بالقول: "انها تروم الوصول بالدين إلى أسمى درجات الكمال". مع ذلك ستكون الهيجلية ضحيّة منهجها، كما كتب إنجلز فيما بعد.مضيفًا:"كان يجب أن "تُنفى" بمعناها الخاص.ففي حين يجب إبطال شكلها عن طريق النقد، لا بد من صون المضمون الجديد الذي اكتسب عن طريقه"(١٨).

ملاحظة أنجلز المهمة هذه، ستكون محل عناية الفيلسوف واللاهوتي الفرنسي إتيان غليسون (١٨٨٤ – ١٩٧٩) الذي رأى "أن أحدًا لم يكن لديه القدرة على نفي الهيغيلية عبر نقدها من جهة، وصيانة بعض مضامينها في الآن عينه، سوى فيورباخ نفسه"(١٩). ففي عام ١٨٤١، وبعد مرور عشر سنوات على وفاة هيجل، نشر كتابه "جوهر المسيحية" Eeesenceof Christianity، وما لبث أن ألحقه بكتاب جوهر الدين Essenceof Religion، كان في البداية تلميذ لاهوت وبطريقة ما بقي دائمًا لاهوتيًا ممزوجًا. بعد أن بدأ كهيجلي حرّ في الفلسفة، أدار ظهره للأفكار المطلقة وكرّس نفسه حصريًا لدراسة الإنسان. وعوضًا عن أن يكون لاهوتيًا صار أنثروبولوجيًا. ورغم الآراء المعارضة، لم يكن فويرباخ رجلًا غير متديّن – كما يضيف غليسون –بل على العكس لقد اعتبر الإنسان كائنًا متديّنًا بماهيته. فليس للحيوانات دين، كما كان يقول. الدين خاص بالإنسان، وبالتالي يجب أن يكون الدين في أساس الفصل الماهوي بين

الإنسان والحيوان. لكن ليس هناك فصل آخر غير الوعي الذي يشكّل جزءًا من الطبيعة الإنسانية. ليس للوعي الذاتي للإنسان هدف غير ذاته، وبالتالي عندما يقول الإنسان: الله، فإنه يعني الإنسان في الحقيقة. باختصار، لم يخلق الله الإنسان على صورته، بل الإنسان خلق الله على صورته ومثاله: إذًا عبادة الإنسان باسم الله هي الجوهر الحقيقي للدين[٢٠].

يفضي هذا التوصيف إلى القول بأن التصور الفيورباخي لجدلية "الله – الإنسان"لم يكن تصورًا مبنيًا على جدلية انفصال مطلق بين الله والانسان، وإنما على تواصل وتمييز في الآن عينه. كان همُّه تحرير الإنسان من سلطان اللاهوت وتشكيل العلاقة مع الله على أساس الحرية التي لا يتدخل فيها أي قانون قهري. كان هدف فيورباخ إقناع الإنسان أنه هو الحقيقة السامية، ولن يبحث بعد ذلك عن السعادة خارج ذاته، لأنه عندما يكون هو المطلق بالنسبة لنفسه، فسوف يفقد كل الرغبات فوق الطبيعية..و"الذي لا يبقى لديه رغبات فوق طبيعية لا يكون لديه كائن فوق طبيعي كذلك"[٢١].

فيورباخ مرشدًا "دينيًا" لماركس:

الشيء المهم في مجهود البروفسور عطية أنه دخل من بوابة فيورباخ ليوضح جملة من الإبهامات التي اجتاحت رؤية الكثيرين حول فهم ماركس للدين. استقرأ عطية فلسفة الدين الفيورباخية ليبيِّن تأثيرها على تفكير كارل ماركس ورفيق عمره فريدريك أنجلز. كان ماركس فيلسوف دين بامتياز وأن على طريقته؛ إلا أن أفكار فيورباخ شكلت الأساس الفلسفي لرؤيته الدينية. يرى مايكل لوفي الذي استحضره عطية كثيرًا في مطالعاته، أن من شأن قراءة متأنية لمجمل فقرة ماركس، التي يظهر فيها تعبير (الدين

أفيون الشعوب)، أن تبين أن قائلها كان أكثر إدراكًا ووعيًا لمقصده مما هو شائع عنه. فهو يأخذ، في اعتباره، الطابع المركب للدين، وأطروحته الشهيرة دالة على هذا: "إن الهم الديني هو في الوقت نفسه، تعبير عن هَمّ واقعي، واحتجاج على هَمّ واقعي. "إن الدين هو آهة الخليقة المضطهدة، هو قلب عالم لا قلب له، مثلما هو روح وضع بلا روح، إنه أفيون الشعب"(٢٢).

معظم مؤيدي الماركسية وخصومها كانوا ينظرون إلى عبارة "الدين أفيون الشعوب" الشهيرة، على أنها خلاصة المفهوم الماركسي عن الظاهرة الدينية. لكن في الحقيقة أن هذا التعبير – كما يبين لوفي – ليس ماركسيًا بشكل خاص، فالعبارة نفسها يمكننا العثور عليها، في سياقات مختلفة، في كتابات كانط، وهردر، وفيورباخ، وبرنو باور، وهانيريش هاينه (لوفي: ٢٠٠٦م).ويشيع الاعتقاد الموهوم – في أغلب الأحيان – بأن ماركس كان يطالب بنبذ الدين، واستئصاله، غير أن مثل هذا الاعتقاد يجانب الصواب. فالدين – في نظره – بمثابة "القلب في عالم لا قلب له"، وهو الملاذ من قسوة الواقع اليومي. كان يرى أن الدين، بشكله التقليدي (المؤسسة اللاَّهوتية السلطوية)، سوف يختفي؛ بل لا بد من أن يختفي، نظرًا إلى أن القيم الايجابية، التي يمثلها جوهر الدين، قد تكون نموذجًا هاديًا لتحسين الأوضاع البشرية على هذه الارض.

لذا يعتقد ماركس– وهو ما يوافقنا البروفسور عطية على تحليله –أن إزالة الدين ليست هي المقصودة في مشروعه الفلسفي والسياسي، بل الأساس هو إزالة العوامل، التي أنتجت مجتمعًا ودولًا كان الدين يشبهها في أخطائها عيشًا وفهمًا، وسيكون القضاء على عوامل التخلف والعيش غير الكريم للإنسان بداية للتخلص من أخطاء وأوهام كثيرة. وهذا هو سبب مناداة ماركس بتغيير العالم، وليس تفسيره فحسب.لهذا السبب أيضًا وجد أن نقد الدين يجب أن يكون من أجل المعرفة والتغيير؛ أي: من أجل معرفة

حقيقة أساسيات، وأصل الدين، وما هي العوامل الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، التي أنتجته، وكرّسته، واستخدمته لصالحها"(٢٣).

كان ماركس من بين الذين حيّوا فيورباخ كمخلّص لهم. لأنه فتح له الطريق ليستنقذ الديالكتيك المثالي عند هيجل ويقيمه على سويته المادية. في الواقع إن تقديم فيورباخ كمادي هو أحد أخطر تأويلات ماركس الشخصية أو التي لا يبدو أن فيورباخ سيرضى عنها. وعلى غالب الظن فإن البروفسور عطية كان يعي جيدًا هذه الخاصِّية لا سيما وأن فيورباخ لم يستسِغ المادية الصريحة في القرن الثامن عشر.

دحض "الأدلجة" بالتفلسف:

لأنه يعتقد بالفلسفة كناظم للعقل الآفاقي لم يشأ البروفسور عطية أن يستكين إلى ما طابت له الإقامة فيه. لم يمكث طويلًا عند مثلث هيجل – ماركس –وفيورباخ، إلا أنه لم يقطع معه. فهو يعرف أن تاريخ الفلسفة كل متواصل ومترابط. وأن القول الفلسفي له سيريُّته الداخلية التي تجعله منبيًا على الوحدة والامتداد في الزمن منذ الإرهاصات الأولى للإغريق حتى زمن الحداثة الفائضة. لقد عاين المشهد بعين المتبصِّر فوجد سيلًا من التحولات المعرفية ستشهدها أزمنة الحداثة الجديدة بدءًا من النصف الأول من القرن العشرين وصولًا إلى مستهل القرن الحادي والعشرين. سوف يواكب الجيل التالي من مفكري وفلاسفة ما بعد الحداثة نظير الفرنسيين هنري كوربان – وجيل دولوز – وجاك دريد – وجان فرانسوا ليونار – وبول ريكور وسواهم، إلى الألمان أمثال جورج غادامر ومارتن هايدغر وكارل بوبر وصولًا إلى يورغن هابرماس. لم يواكب هؤلاء وأولئك من فلاسفة ومفكري ما بعد الحداثة من أجل أن يأنس لكلماتهم، أو يستعيدهم استعادة الناقل الشارح، وإنما لفهم ما يقوله الجمع، وما ذهبوا إليه من تنظيرات وحلول لمشكلات العالم الحديث.

هكذا سينظر على سبيل المثال إلى حضور هايدغر في المدى الحضاري الغربي، وكذلك في تلقيه العربي – الإسلامي. فقد تعامل معه على سيرة المتعرِّف ونهجه. قاربه كفيلسوف استثنائي له لغته ومصطلحه وبيانه الخاص، من قبل أن ينتقل إلى ضفة أخرى يظهر فيها هايدغر بكل غموضه وإغوائه والتباساته في المشهد الفلسفي العربي.

في مقارباته المركبة لفلسفة الوجود والحضور عند هايدغر استشعر أحمد عبد الحليم عطية بنباهة العارف تداعيات الانقلاب الذي أجراه فيلسوف "الدازاين" في فضاء الميتافيزيقا. لقد وعَى حقيقة كان يعكف على تظهيرها في مشاغله الفلسفية السابقة. وهذه الحقيقة هي على وجه التعيُّن، ضرورة استرجاع الميتافيزيقا على نصاب آخر..على نشأة لا تعود معها الفلسفة مجرد تنظير للموجود بما هو موجود. بل فاعلية يُستهدى بها لفهم ظواهر الموجودات في مبتدئها وغاياتها. وبهذه المكانة تصير الميتافيزيقا ـ حال عودتها طبقًا للرغبة الهايدغرية ـ سَيْرِيَّة هادية إلى حقيقة الوجود(٢٤).

والذي سيأخذ من عطية مساحة تفكُّر بيِّنة، أن هايدغر لم يفارق أسئلة الميتافيزيقا الصمّاء. لكنه لم يسكن إليها، بل ساكَنَهَا على سبيل المجاراة والوفاء لقربى قديمة. وما من ريب، أن هذه السمة المفارقة في المشروع الهايدغري، ستجد لها حظًا وفيًا من الاعتناء لدى أحمد عبد الحليم عطية. ذلك لأن مشروع هايدغر الانتقادي سيؤسس برأيه لعهد ميتافيزيقي جديد لن يكون العقل العربي الإسلامي المعاصر بمنأى من مؤثراته وتداعياته. بل قد يكون الفتح الهايدغري الذي يشغل العقل الغربي بالسجال والسؤال والمراجعة منذ بضعة عقود، هو نفسه الذي يشير إليه عطية بإمكان أن يتحول إلى مادة محورية ممتدة في ساحات السجال الفلسفي العربي في الحقبة الآتية.

بالطبع، لن يكون رهان عطية على فلاسفة كانوا محل درسه مثل فيورباخ ومن بعد ذلك هايدغر، رهانًا على يقينيات. فإنه لم يكتب على نفسه أن يعيش الميتافيزيقا كيقين. وما

ذاك إلا من أجل ألا تتحول الفلسفة إلى أيديولوجيا تؤوي الأفكار إلى كهوفها الموصدة.

لست أظن أن البروفسور عطية سيُعرض عن الفلسفة الأولى التي اكتفت بالاعتناء بالموجود بما هو موجود، بل سيدعو في سلسلة من بحوثه المتأخرة إلى مجاوزة مبانيها من دون مفارقة ميراثها العظيم. دعوة إلى مجاوزة خلاَّقة متأتية من استشعاره وجوبية العودة إلى السؤال الأصيل عن وجودٍ لفَّهُ النسيانُ...

حين توقف في أول عهده بالفلسفة عند معنى واجب الوجود، كان ذلك بالنسبة إليه لغزًا محيِّرًا، ولكنه لغزٌ سيمهِّدُ له الطريق للانتساب إلى عالم التفلسف اللامتناهي.

هو ذا أحمد عبد الحليم عطية اليوم يواصل ما توصل إليه من حصاد الميتافيزيقا الأخير. يحوِّلالسؤال عن حقيقة الوجود إلى قلق يطاول قاع النفس والفكر، وبسببه طفق يبحث عن مَلَكَاتٍ أخرى غير مرئية في الروح الإنساني، ليكون البديل من العقلانية المتشيّئة لميتافيزيقا الحداثات المتعاقبة.

الهـوامش

١-محمود حيدر- فلسفة التعرف- نحو تأصيل المفهوم في عالم الثقافات والحضارات والأديان – بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الذي نظمته جامعة المصطفى العالمية – بيروت – ١-٢-٢٠١٤.

٢- ماهر عبد المحسن حسن- (غادامر... مفهوم الوعي الجمالي – دار التنوير – بيروت ٢٠٠٩ – ص ٢٤٤.

٣- المصدر نفسه – ويمكن العودة إلى كتاب غادامر: Gadamer – Trutn and Method, p. 270.

٤- بول ريكور – الذات عينها كآخر – ترجمة وتقديم جورج زيناتي – إصدار المنظمة العربية للترجمة – توزيع مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ٢٠٠٥ – ص ٧٢.

٥- هوسرل- تأملات ديكارتية – مدخل إلى الظاهراتية- تعريب نازلى إسماعيل حسن – دار المعارف – القاهرة ١٩٧٠ – ص ٢٨.

٦- كارل لوفيت – من هيجل إلى نيتشه – ترجمة ميشيل كيلو – راجع الفصل المنشور في دورية "أوراق فلسفية" تحت عنوان: "حسِّية فيورباخ ونقد هيجل". العدد ١٣ – القاهرة – ٢٠٠٤.

7- Kamenka: The philosophy of Feurbach, Routledge, Kegan paul, London, 1970, p. 17.

8- kamenka: P.62

٩- التوسير: "التناقض ولا أحادية التحديد" (قراءات في المادية الجدلية – ترجمة قيس الشامي، دار الطليعة، بيروت ص٨.

١٠- راجع عطية في "الإنسان في فلسفة فيورباخ" – ص ٤٢-٤٣.

11- Kamenka: Ibid, P. 149

١٢- عطية – المصدر نفسه – ص ٤٥.

١٣- نقلا عن المصدر نفسه ص ٤٧.

١٤- انظر مقدمته لكتابه "الإنسان في فلسفة فيورباخ"، مصدر سابق، ص ٤.

١٥- خزعل الماجدي – علم الأديان – تاريخه – مكوناته، مناهجه، إعلامه، حاضره ومستقبله – مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث – الرباط – المغرب – ٢٠١٦ – ص ٢٤٠.

١٦- (فيورباخ/ المقدمة/ عطية/ ١٩٩١م/ ١١/ ١٠).

١٧- الماجدي – المصدر نفسه – ص ٢٤٢.

18- Fr. Engels, Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical GermanPhilosophy (Marxist Library, Vol. XV), International Publishers (Union of SovietSocialist Republics), New York, 1935; p. 29. Cf. the pertinentremarks of J. Loewenberg, Hegel Selections, pp. xiv-xv. 281

١٩- إتيان غليسون – وحدة التجربة الفلسفية- ترجمة: طارق عسيلي – المركز الاسلامي للدراسات الإستراتيجية – بيروت – ٢٠١٧ – ص ٢٣٧.

20- L. Feuerbach, The Essence of Christianity, trans, by M .Evans, New York, 1855; Chap. I, pp. 21- 22.

21- L. Feuerbach, The Essence of Religion; trans, by Al. Loos, New York, 1873; p. 71 (conclusion of the book.).

٢٢- المصدر نفسه.

٢٣- خزعل الماجدي – مصدر سبقت الإشارة إليه – ص ٢٤٤.

٢٤- محمود حيدر – الفيلسوف الحائر في الحضرة – "فصلية الاستغراب" – العدد الخامس – بيروت –خريف ٢٠١٦.

الصوت والصدى

صورة عبد الرحمن بدوي في تفكير عطية

زهير توفيق (*)

أشار الدكتور أحمد عطية في معرض تقديمه للكتاب المكرس لتكريم عبد الرحمن بدوي تحت عنوان "دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي" الصادر عن دار المدار الإسلامي في بيروت سنة ١٩٩٨، وضم عدة دراسات فكرية وفلسفية تناولت جهود بدوي وفلسفته؛ إلى أن الاهتمام أو عدم الاهتمام بعميد الفلسفة العربية كما سماه أنور عبد الملك، يؤشر إلى الاهتمام بالفلسفة ذاتها "أسئلة كثيرة تطرح عند الحديث عن بدوي، وهي في الحقيقة أسئلة عن دور الفكر والفلسفة في حياتنا المعاصرة".

تنطوي هذه الجملة المقتضبة على دلالات مهمة، مفادها الرد غير المباشر على الشكوى الدائمة لعبد الرحمن بدوي نفسه من التجاهل المتعمد لجهوده، أو عدم القدرة على التصدي لها في الأوساط الفكرية العربية المعاصرة، وإحساسه العميق بغربته ومنفاه الاختياري في باريس وتوجهه بالكتابة للأوساط الغربية، والتعامل معها. فهي الأفضل، والأقدر على التعامل مع لغته وفلسفته. وفي مساهمته في الكتاب المذكور بمقالة بعنوان "نيتشه / بدوي" ردّ عطية على تساؤله مستخدما فلسفة بدوي نفسها وجاء

(*) جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن.

تفسيره بمثابة رد ذاتي على مشكلته (من فمك أدينك) فيقول نقلا عن بدوي "... وعلى الدولة أن تدع المفكر وشأنه. ففي اهتمام الدولة بالفلسفة خطر على الفلسفة ما بعده خطر. وما يسمى حماية الدولة للفلسفة هو في الواقع حكم بالإعدام: لأن الفيلسوف سيصير –حينئذ – عبدا من عبيد الدولة، يأتمر بأمرها ويفكر لحسابها، وعلى النحو الذي تهواه، فيجعل الدولة فوق الحق، أي يقضي على كل فلسفة.فالدولة مصدر ثبات، وأبغض شيءبالنسبة لها التغير والصيرورة، فستكون إذن عدوة عنيدة لكل جدّة في الفكر، أي إنها ستكون خصما لطبيعة الفلسفة نفسها وجوهرها الحقيقي. [دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي ص٤٤٦، نقلا عن بدوي، شوبنهور ص،٨].

يوضح الدكتور أحمد عطية دواعي الكتاب ومناسبته، وهي أبحاث الندوة الدولية الاحتفالية التي عقدت في القاهرة في النصف الثاني من مايو ١٩٩٧، وشارك فيها عدد كبير من الأساتذة في مصر والعالم العربي وفرنسا، من تخصصات شتى، لبحث ودراسة فلسفة بدوي وجهوده المتنوعة، ويأتي هذا الكتاب كما يقول د. أحمد "مع عودة بدوي إلى الوطن بعد رحلة عطائه الفلسفية الطويلة أستاذا بالجامعات العربية والإسلامية، وباحثا في التراث العربي الإسلامي، **ومدافعا ضد افتراءات الاستشراق.**

استوقفتني الجملة الأخيرة، وأمعنت التفكير فيها، فهل كان د. أحمد عبد الحليم عطية جادًا في هذا الحكم، وهل كان بدوي حقا مناهضا للاستشراق والمستشرقين؟!

وفي السياق نفسه استوقفتني خاتمة بحث الدكتور حسن حنفي المدرجة بالكتاب المذكور تحت عنوان " الفيلسوف الشامل "وفيها آثر أستاذنا الكبير الانحياز للحقيقة على محبة أستاذه بدوي أسوة بأرسطو الذي قال: أحب افلاطون، ولكن حبي للحق أعظم، فقال عن بدوي" إشكاله أنه فضل العلم على الوطن، فتحجر العلم وضاع الوطن،

وفضل الذات على الموضوع، فانطوت الذات وتضخمت من الداخل، وغاب الموضوع بعد أن ابتلعته الذات، كما هو الحال في النرجسية. وفضل الفرد على الجماعة، فاقترب الفرد من خريف العمر ولم تتأسس حوله جماعة أو مدرسة، يعيش من خلالها الفرد أعمارًا... أراد أن يكون في العالم طبقا لمقولة الوجوديين: "الوجود في العالم" وانتهى إلى مقولة الصوفية: "العالم في الوجود" (دراسات حول عبد الرحمن بدوي ص٩٨).

تطلب هذا الحكم سلبا أو إيجابا العودة إلى كتاب أحمد عبد الحليم عطية التلميذ الآخر الذي أحب أستاذه لكن محبته للحق والحقيقة كما أعتقد وأعرف عنه هي أكبر وأوضح كما سيتبين لنا في كتابه "الصوت والصدى الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية"الصادر عن دار الثقافة للنشر والتوزيع في القاهرة سنة ١٩٩٠، والذي حاول فيه موضعة بدوي وفلسفته وجهوده في مكانها، وحجمها الطبيعي والصحيح، بغض النظر عن صورة عبد الرحمن بدوي في مرآة نفسه، وهي صورة مفرطة في ادعاء التفرد والغطرسة والفوقية تجاه الآخرين وجهودهم الفلسفية. وبها سوّغ بدوي انعزاله عن الباحثين العربالمعاصرين، وقلة اهتمامه بهم وبإنتاجهم المعرفي، لكنه في نفس الوقت، أخفى أصوله المعرفية في التحقيق والتأليف، فلا يوجد من إنتاجه الغزير كتابا في هذا الجانب أو ذاك إلا وله أصول في الاستشراق وعمل المستشرقين، فهم الصوت وهو الصدى كما يقول د. أحمد عطية الذي يشير إلى أن إزدواجية بدوي وتناقضاته في تقييم الفلسفة الإسلامية والعقلية العربية هي نتاج تناقضات المستشرقين أنفسهم في تقييم التراث العربي.

تناول الدكتور أحمد عطية جهود بدوي الفكرية، وعمل على تفكيكها ضمن المحاور التالية:

وجودية بدوي.

القراءة الوجودية (البدوية) للفلسفة العربية الإسلامية.

موقف بدوي من العقلية العربيةأو روح الحضارة الإسلامية.

الأصول والمصادر الاستشراقية والعربية لفكر بدوي.

يشكك د.أحمد عبد الحليم بوجودية بدوي وأصالتها من حيث المبدأ، بغض النظر عن ادعاء بدوي الذي أصدر أول كتاب عربي عن نيتشه ليكون عرضا أوليا لفلسفته الوجودية، لنكتشف في النهاية أنه صورة من صور المفكر الأوروبي في إطار مشروع بدوي لتقديم خلاصة الفكر الأوروبي ليبين لشباب جيله طريقة العقل الأوروبي، وهو يسعى لإقامة نظرة جديدة انسانية للحياة والحضارة،وليس له علاقة بالهدف أو هو بعيد كل البعد عن العرض الفلسفي لفلسفته الوجودية (ص١٣) والدليل على ذلك إدراج ارسطو وأفلاطون في نفس السياق واهتمام بدوي بالمثالية الألمانية أكثر بكثير من اهتمامه بالوجودية.

لا يمتلك الدكتور أحمد عبد الحليم عطية المقدرة العلمية لتفكيك أصول بدوي فحسب؛ بل يمتلك الشجاعة العلمية ليتمرد على الصورة النمطية لبدوي عميد الفلسفة العربية ويقول لا: "... **والحقيقة أن ما أعلنه بدوي وتابعه فيه البعض وصدقناه من أن فلسفته هي الفلسفة الوجودية هو قول في حاجة شديدة إلى تفسير، لا أقول ‘نه أكذوبة لكنه قول يحتاج إلى تثبيت وتحليل** "

يأخذ د. أحمد عبد الحليم على بدوي في القراءة الوجودية للتراث العربي والفلسفة الإسلامية اعتباره التصوف رمزا للتجربة العربية الخلَّاقة والأصيلة، الجديرة

بالإحياء والبقاء جزءا من التراث الحي المعتمد" لتحقيق الوثبة الخارقة إلى المجد الحضاري المأمول."

أما الحضارة العربية ومعناها، فقد اعتمد بدوي المعنى والمفاهيم التي استعملها اشبنغلر وخاصة ظاهرة التشكل الكاذب الذي اختفت فيه روح الحضارة العربية الأصيلة تحت طلاء زائف من الحضارة اليونانية في الطب والفلسفة وبقيت أصالتها الحقيقية لدى الصوفية، وهذا نقيض الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة التي تناولت الصوفية نقيضا للعقل والعقلانية وسبب التدهور الشامل في الحضارة العربية الإسلامية.

يعتبر بدوي في نظر د. أحمد عبد الحليم حلقة في سلسلة دعاة التغريب، من لطفي السيد إلى طه حسين، لكن ما يميز بدوي نوعية الغرب ومرجعياته التي يدعو إليها؛ فهو لا يدعو لعقل التنوير؛ بل للنزعة الإنسانية ويقصد بها النزعات الوجودية والمثالية المضادة للعقل " من المؤكد أنه ليس أمام الشرقيين من سبيل آخر إلى التهذيب والثقافة القادرة على التطور إلا سبيل الإنسانية في الغرب".

افتقرت قراءة بدوي الوجودية للتراث العربي الإسلامي وأصالته التي اختزلها بالصوفية إلى الأصالة، فقد اعتمد اعتمادا كليا على دراسات كوربان وماسينيون في دراسات الصوفية والحلاج والسهروردي، والتراث الروحي بشكل عام. لكن كيف يمكن للتصوف أن يكون أساس وجودية عربية إسلامية، وهو (بدوي) يقوم بتأسيس التصوف الإسلامي على المسيحية كونه أثرا من آثارها؟!

لم يكتف بدوي بذلك بل عمد إلى إسقاط المفاهيم والشخصيات الوجودية المعاصرة على التراث وأعلامه بطريقة متعسفة، فنظير التوحيدي في التراث جابريل

مارسيلوفرانز كافكا، وتعامل مع المتصوفة رابعة العدوية بمفاهيم ومصطلحات نيتشه، اما الصوفي ابن سبعين فنظير الديالكتيك الحي المعاصر!.

وقف بدوي موقفا معاديا من العقلية العربية؛ كونها عقلية تنكر الذاتية،ومغزى انكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية،لأن المذهب الفلسفي ليس إلا تعبيرا عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية، أو الذوات الأخرى.وقاده هذا الحكم إلى استنتاج آخر ردد فيه أحكام المستشرقينبعجز العقلية العربية على التفلسف،فلم يقدّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، والأخطر كما يقول د. أحمد عبد الحليم أنها حسب قول بدوي:لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية،وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها.ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح وإلا لهضموا هذه الفلسفة " [الصوت والصدى ص ٣١]

لم نعرف من الذاتية التي كان غيابها سببًا لغياب الفلسفة إلا الشيء القليل، فلم يقدم بدوي التنظير الكافي لتسويغ أحكامه الخطيرة ضد العقلية العربية وفلسفتها، وقد يكون المسكوت عنه في خطاب بدوي الفلسفي أهم وأخطر من المعلن كما يقول د. أحمد. كونه (بدوي) يمثل إشكالا مزدوجا على المستوى الفردي،كذات وحيدة منعزلة بلا مواقف، وكنزعة اتخذت لها مكانا في الفكر المعاصر اعتمادا على نماذج منقولة، إما من التراث اليوناني أو من الفكر الوجودي المعاصر،لقد نقل بدوي كثيرا، ربما أكثر مما تصوّر عن المستشرقين، (ص٣٣) وإضافة لذلك،فهو ابن الشرق، وعقليته نتاج تلك العقلية التي كال له الهجاء بلا حدود دلالة الاغتراب والاستلاب المطلق الذي أوصله للقول:"علينا متابعة المستشرقين والأخذ عنهم،ولا بأس أيضا من ترديد آرائهم التي تحط من قدر العقل العربي والعقل السامي، ومن الفخر أن نعلن متابعتنا لرأي رينان،ومن المنطق أن نصر عليه دون مناقشة" (نقلا عن الصوت والصدى ص ٣٥).

واعتمادا على رأي رينان أردف في مكان آخر: العقلية العربية القاصرة عن الإبداع ودورها هو النقل والترجمة لأنها غير قادرة على الفهم والاستيعاب. وللتأكيد على ذلك، وظَّف حتى البراهين الصوفية للنيل من الفلسفة، وأصبحت الصوفية وابن سبعين في نظر بدوي حجة ومرجعية لنقد العقل والعقلية والفلسفة الإسلامية.

تحقيق الكتب: يعتقد د. أحمد عطية أن أهمية بدوي كانت في الأساس بما قام به من إحياء لكتب التراث القديم، الذي فقد معظمه في لغته الأصلية، وتبقّى في ترجماته العربية. لكن ما طبيعة هذه التحقيقات وما هو وزنها المعرفي؟

يشير د. أحمد أولا، إلى طريقة بدوي ومسوّغاته لتحقيق النصوص، وتناقض مواقفه. فغالبا ما يلجأ إلى تبخيس قيمة التحقيقات والمحققين السابقين، لتبرير إعادة التحقيق، وأحيانا يثمّن عاليا تحقيق هذا الباحث، وينسى لاحقًا تقييمه الايجابي، فيحط من قيمته وقيمة تحقيقه في كتاب أخر، أو العكس كما حصل في تقييمه لمحمدعبد الهادي ابو ريده الذي حقق رسالة الكندي في العقل. ولكن بعد الفحص والتدقيق يستنتج د. عطيةوغيره من الباحثين والمتابعين لشؤون التحقيق أن ما قام به بدوي لا يعدو كونه إعادة إنتاج لما فعلوه، معتمدًا على نفس النسخة التي حققت، وأحيانا، حتى دون اللجوء للنسخة المحققة، وينوّه د. أحمد عطية بمتابعة الباحث جمال الدين العلوي لتحقيقات بدوي الذي كشف عن النواقص الخطيرة في التحقيقات التي أجراها بدوي، والتي تقوض العمل من أساسه.

لم يكن تناقض بدوي وازدواجية موقفه من المحققين إلا انعكاسا وصدى لموقفه المتناقض من الفلاسفة العرب وتراثهم الفلسفي، فتارة يمدح ويعلي من شأنهم، وتارة يبخس ويقلل من قيمتهم، كما حصل مع ابن سينا، الذي وقف منه موقفا إيجابيا في

تحقيقه للبرهان من كتاب الشفاء، وفي موضع آخر، يحمله كامل المسؤولية عن التخلف الادبي والفكري.

يشير أحمد عطية إلى مثال آخر لتناقض بدوي في تقييم الفلاسفة وأعلام التراث كموقفه الايجابي جدا من حازم القرطاجني، ونقده المرير لأساتذته ومرجعياته الفلسفية وخاصة الفارابي وابن سينا!

ينتهي د.أحمد من هذا الاستقصاء للقول "... لقد كتب بدوي وألف، وقيل إن كتبه تجاوزت المائة، إلا أنه عبثا نلتمس مؤلفاته بين هذا الكم الهائل من الترجمات والتحقيقات فلا نظفر بزاد وفير، بل إن تحقيقاته المتعددة التي ينتقد فيها الباحثين السابقين معظمها حقق من قبل اعتمادا على نسخة وحيدة من المخطوط، **وإن كنا لن نتطرق ونزعم مثل باقي المدققين أنه كثيرا ما لا يرجع إلى المخطوطات نفسها "** (الصوت والصدى ص٣٣).

الاستشراق: يعتقد الدكتور أحمد عطية، أن مجمل آراء بدوي وأفكاره، وموضوعاته، وخططه البحثية في العقلية العربية والفلسفة، وأعلام التراث ترداد لآراء المستشرقين الذين أعجب بهم أيما إعجاب، فرأيه بأرسطو عند العرب مثلا متطابق تماما مع رأي المستشرقين، وليس له علاقة بتحليله، فالمذهب الأرسطي بعيد كل البعد عن الروح العربية الشرقية، وأنه لم يستطع أن يظفر بحق المواطنة إلا بعد أن طعّم بدماء أفلاطونية أفلوطينية (الصوت والصدى ص٢٦).

وعكست موسوعته الفلسفية تماهيًا صارخًا مع الاستشراق وموقفه من الشرق وتراثه، فمن بين ٢٣٨ مادة لا تتضمن الموسوعة إلا على ١٤ مادة عن العرب تراثهم وفلسفتهم وأعلامهم، وحول الكثير من أسماء أبحاثه وكتبه المنسوبة إلى"عربية " إلى"

إسلامية"فمن أرسطو عند العرب أو أفلوطين عند العرب تحولت في طبعات لاحقة إلى أرسطو في الإسلام وأفلاطون في الإسلام تقليدًا للاستشراق وخاصة كوربان الذي سمى الكتابات العربية بالإسلامية.

لقد اعتمد بدوي اعتمادا مطلقا كما يقول د. أحمد على الاستشراق في كل كتاباته، واستغل معرفته بالتراث الاستشراقي -ومعرفته الشخصية للمستشرقين الذين عملوا في الجامعات المصرية، وفي مراكز الاستشراق خارج مصر، إضافة لمعرفته القوية لعدة لغات أجنبية -لإنتاج ما انتجه من كم غزير بالتراث. فأصاب ما أصاب به الاستشراق، وأخطأ بما أخطأ به الاستشراق "... يعود السبب في هذه المآخذ (الاخطاء والمقاربات الناقصة) إلى إيمان بدوي الكامل بقدرة المستشرقين ونقله الدائم عنهم، وتكراره لما قدموه بحيث يمكن رد كل أعماله إلى أصولها الحقيقية لدى ماسينيون، وكرواس، ومايرهوف، ونلينو، وغيرهم الذين أصبحوا الإطار والمرجع الذي يعود إليه باستمرار".

لقد كشف بدوي باعتماده الاستشراق على مصادره المباشرة وغير المباشرة في اختيار المنهج والرؤية ومواضيع البحث وجملة الأحكام والنتائج بحيث يمكننا التعرف على رأيه في التراث من خلال الاستشراق، والتعرف على آراء الاستشراق من خلال بدوي نفسه. (ص٥٥)

يستعرض د. أحمد في كتابه "الصوت والصدى" الصغير في حجمة (٨٧ صفحة) الكبير والخطير في دلالته، الكتب والأبحاث الاستشراقية التي نسج بدوي على منوالها شكلا ومضمونا فيفرد لهذا الموضوع الصفحات (٥٢ – ٦٧) مبينًا في الوقت نفسه الأهمية الاستثنائية للمستشرقين ماسينيون وكراوس في حياته الفكرية الذين منحاه اكثر

من المنهج والموضوعات، فقد اعتمد بدوي في كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية على محاضرات كراوس التي تحمل نفس العنوان، وتعالج نفس الموضوع ، ولا ندري ما آلت إليه تلك المحاضرات أو أين ذهبت، لكن التلميذ النابه الذي واظب على حضورها وتدوينها أصدر لاحقا التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (١٩٤٠)، وينتهي د. أحمد عبد الحليم عطيةمن هذا الاستقصاء عن تأثير كراوس في بدوي بالقول: "تظل مقارنة التفصيلات باقية حتى نعثر على نص محاضرات كراوس حتى نستطيع أن نقدم مطابقة تفصيلية بين الأصل والصورة بين الصوت والصدى.

فماذا لو قام الدكتور أحمد عبد الحليم عطية بترجمة رسالته الضمنية من هذا النقد، وقام بدراسة استقصائية شاملة ومقارنة لكتب بدوي وكتب المستشرقين الذين سبقوه وكتبوا في تلك المواضيع، فماذا نجد، وما مصير الصورة النمطية لعميد الفلسفة العربية؟! **لقد قدم لنا أحمد عطية في هذا النقد والتحليل دعوة ودرسا كانطيا بامتياز: كن شجاعا واستعمل عقلك.**

الأنا والآخر في فكر أحمد عبد الحليم عطية

مستقبل العلمانية في عالمنا العربي

عبده كساب *

مقدمـة:

هذا بحث في قضية من أهم قضايا الفلسفة المعاصرة وهي قضية الأنا والآخر، وعند فيلسوف معاصر من أهم فلاسفة مصر في الوقت الراهن وهو الفيلسوف التنويري الأخلاقي والعلماني أحمد عبد الحليم عطية.(١) ولماذا من أهم قضايا الفلسفة المعاصرة؟ لأنها تدور حول مفهوم الإنسانية، وهو واحد من المفاهيم المركبة شديدة التعقيد، والتي اشتبك معها التيار الوجودي، خاصة هيدجر، وغيره من تيارات الفلسفة الراهنة. إذن قضية الأنا والأخر من القضايا التي تفرعت عن مفهوم الإنسانية، وشغلت بال الفلاسفة شرقًا وغربًا، ونوقشت بقوة، أي قضية الأنا والآخر، خلال العقود الممتدة من بداية الثمانينيات حتى اندلاع الثورات العربية الأخيرة والتي ترنحت معها بلاد عربية، وسقطت بلاد أخرى، وفي الوقت الذي توقفت فيه النقاشات حول هذه القضية في الغرب، وأهملتها الفلسفة الغربية الحالية، اشتعلت في بلادنا، المنتديات والمؤتمرات والسجالات الفكرية بين أساتذة الجامعة في المشرق والمغرب العربيين،

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ووكيل كلية الآداب - جامعة الزقازيق.

وأعيد من جديد إنتاج مفهوم الإنسانية وما يرتبط به من مفاهيم وقضايا. هنا يثار سؤال، ألا وهو: كيف أعيد إنتاج هذه القضية في عالمنا العربي؟

ونجيب بداية من المسلسلات الدرامية والأفلام السينمائية، مثل فيلم "الآخر" ليوسف شاهين عام ١٩٩٩م، ومسلسل "حسن أرابيسك" لأسامه أنور عكاشة، حيث أنتج وعرض عام ١٩٩٤م، وغيرهما، فضلًا عن الندوات والمؤتمرات، وفوق هذا وذاك، الرسائل العلمية في الجامعات المصرية سواء ماجيستير أو دكتوراه، أنتجت مجموعة أفكار ارتبطت بقوة بمفهوم "الأنا والآخر"، وتبلور العديد من المعاني في أذهان كثير من الناس.

ومن بين الفلاسفة العرب والمصريين الذين اهتموا بهذه الإشكالية، محمد عابد الجابري [٢] في المغرب وحسن حنفي [٣] وأحمد عبد الحليم عطية في مصر. ارتأى الأول أن إشكالية "الأنا والأخر" تنتمي إلى الفكر الأوربي ونظرية الكوجيتو عند ديكارت التي يحاول فيها إثبات وجود الذات، وتنتمي كذلك إلى فلسفة هيجل وماركس وسارتر، لذا نجده يقرر أن قضية الأنا والآخر ترتبط بمفهوم "الهوية" والتمركز حول الذات، بحيث يصير مفهوم "الأنا" مرتكزًا على السلطة والسيطرة الاجتماعية التي يتحدد بناء عليها موقع "الآخر" وصورته. [٤] بينما الثاني في طرحه الإشكالي لمفهوم الأنا والآخر في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" يعرض للقضية من خلال رؤية اليسار الإسلامي، والثالث يحاول الجمع بين الرؤية الأوربية والعربية والإسلامية من خلال مؤلفاته وكتاباته وأبحاثه والتي تصيب الباحث بالدوار من ثرائها وخصوبتها وكثرتها.

وفي الأخير يأتي السؤال العمدة: هل استطاع فيلسوف هذا البحث من خلال رؤيته لقضية الأنا والآخر أن يضع دلالات واضحة لمستقبل العلمانية في العالم العربي؟

هذه هي مهمة البحث. فيمكن للقارئ أن يقرأ البحث بوصفة بحثًا في فيلسوف مصري يحمل بعض الآراء التي تتفق أو تختلف مع غيرنا من الباحثين في طريقة فهم وتأويل النصوص الفلسفية الواردة في كتب الفلاسفة، سواء مصريين أو أجانب، ويمكن للقارئ من جهة أخرى قراءته من المنظور الذي ينظر به الباحث إلى تاريخ الفكر الفلسفي والصراعات الفكرية المحتدمة شرقًا وغربًا. وفي النهاية هى مسئولية القارئ.

العلمانية في عالمنا العربي

١-المقاربة اللغوية والاصطلاحية:

يدور هذا البحث حول قضيتين أساسيتين: الأولى قضية "الأنا والآخر" والثانية قضية "العلمانية".

ونبدأ بالقضية الأولي ونتساءل: ما الأنا؟ وما الآخر؟ ونجيب بأن الأنا "I"،"Je"،"Ich" تعبير عن النفس الواعية لذاتها، وهنا يفرق كانط بين الأنا الترانسندنتالي والأنا التجريبي، فالأول صورة خالصة، والثاني يتخذ أشكالًا مختلفة في عالم الظواهر.(٥) والأنا من حيث هو "Ego"أو "Moi" هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعًا وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، وهو دائمًا واحد مطابق لنفسه وليس من اليسير فصله عن أعراضه. ويقابل الآخر والعالم الخارجي، ويحاول فرض نفسه على الآخرين. وهو أساس الحساب والمسئولية. بيد أن اللفظ الألماني "Ich" وارد في حركة التصورية الألمانية ابتداء من كانط. (٦) ويرى كانط، على الضد من ديكارت، أن الأنا ليس جوهرًا وإنما هو وحدة الشعور وشرط لازم لكل تجربة، وبالتالي فهو ليس شيئًا، كما أنه ليس تصورًا. ويقابل كانط بين الأنا الترنسندنتالي والأنا التجريبي في الفلسفة الخلقية من حيث إن الفاعل الأخلاقي هو الإرادة العاقلة الخالصة وليس الشخصية

العيانية، الإرادة التي تفعل طبقًا للقانون الكلي أو الأمر المطلق.وهناك علم الأنا Egology وهذا المصطلح من وضع هوسرل في كتابه "تأملات ديكارتيه" ١٩٣١م، ويعني به البحث عن الأنا الترانستندنتالي Ego transcendentale وهو المجال الأولي الذي نعثر عليه بعد إقصاء الأشياء الحسية وما يتعلق بها من كيفيات. وهنا نتساءل: ما الأنا الترانستندنتالي؟ هو في الحقيقة أشبه بالعقل، وجوده مسلم به كضرورة لمعرفة العالم المحيط بنا. إنه كامن فينا دون أن يكون مرادفًا للوعي. وارتأى فيخته بعد رفضه للشيء في ذاته أن العالم من حيث هو موضوع للوعي قد بزغ من فعل أولي أنتج منه الأنا الترنستندنتالي شيئًا آخر غير ذاته. إنه وعى خالص أو عقل متميز من العقول الفردية الأخرى كما قرر هوسرل، فإن توجد معناه أن تكون موضوعًا للوعي. هذا عن الأنا، فماذا عن الأخر؟

يرى المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية أن لفظة آخر Other الإنجليزية أو Autre الفرنسية هي أحد تصورات الفكر الأساسية، ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز منه؛ ويقابل الأنا، ومعرفة الغير تعين على معرفة النفس. لذلك يقول آندريه جيد: "إن أفضل وسيلة لمعرفة النفس هى أن تسعى لمعرفة الغير".(٧) إذن الآخر صفة ما هو غير، ويقابل الهوية. إن الذي يقابل الواحد من جهة ما هو هو هى الغيرية.

والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا الآن: ماذا يفيد هذا العرض اللغوي والاصطلاحي، والمؤسس على المعاجم والقواميس الفلسفية، والذي يخبرنا بأقوال الفلاسفة الغرب في هذه القضية، خاصة وأن فيلسوف البحث مصري؟

يفيد أن نضع الأسس والمعايير الفكرية التي نقارن على أساسها بين فلاسفة أوربا

وبين فيلسوف البحث، ليس هذا فحسب، بل تفيدنا المقاربة اللغوية والاصطلاحية، الكشف عن ماهية الأنا والأخر ورؤية فيلسوفنا، مستقبل العلمانية في عالمنا العربي.

٢-الأسس والمعايير بين الفلسفي والثقافي:

ولنرجع الآن إلى وضع الأسس والمعايير. من الواضح أن ديكارت عندما تحدث عن الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود)، والمعروض في كتابه "التأملات" لم يكن ينطلق من مفهوم مشخص أو مفهوم ثقافي للأنا. لماذا؟ لأن الأنا عند ديكارت أنا عامة، أنا مفكرة عند كل الناس، إذ إن قضية التفكير، قضية عامة عند كل البشر ليس فيها ما يتجوهر حوله التضاد أو الافتراق بين الأنا والآخر. فالإنسان أينما وجد يشك في وجود ذاته ووجود الله والعالم. فلا يوجد في الحقيقة تميز بين الأنا والآخر في مثل هذه الموضوعات: الأنا والعالم والله. وهذا الأمر ينسحب على كل فلاسفة أوربا: نأخذ على سبيل المثال ثلاثة فلاسفة: هيجل وماركس وسارتر. ونبدأ بهيجل وفلسفته المثالية والذي يحدثنا عن العلاقة الجدلية بين الموضوع ونقيضة والمركب منهما. هذا الديالكتيك يعبر عن ديناميكية الفكر الإنساني في الانتقال من الموضوع إلى نقيضه ثم المركب من الموضوع ونقيضه. ويدلل هيجل على ذلك بمثال من الكيمياء. فالماء مركب من الأكسجين والأيدروجين، ولكنه يختلف عنهما. فهل هناك إنسان من المستحيل عليه أن يفكر تفكيرًا دياليكتيكيًا؟! إذن هذه الطريقة في التفكير لا تخص الإنسان الأوربي دون غيره، فهى تتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان. إنها طريقة في التفكير تخص أي إنسان قادر على إعمال عقله فلسفيًا، وليس فيه أي حدود بين أنا وآخر من أفراد النوع الإنساني.

والأمر نفسه مع ماركس الذي يعرف عنه قوله المأثور عن الإنسان إنه "جملة علاقات اجتماعية".[٨] فهو يفرق بين طبقة العمال (البروليتاريا) وطبقة أصحاب رأس

المال، ويرى أن هناك صراعًا بينهما، يؤول في النهاية إلى انتصار العمال؛ لأنها صاحبة الحق والقوة والتفوق العددي. غير أن هناك إشكالًا يتعلق بجوهر الفلسفة الماركسية وهو أنها تستند إلى قوانين موضوعية لتفسير الظواهر الاجتماعية. وهي قوانين المادية الجدلية مثل: قانون سلب السلب، وقانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي، وأخيرًا قانون وحدة الأضداد وصراعها. ومن شأن هذه القوانين الموضوعية استبعاد الذاتية. غير أن المسألة في نهاية المطاف تتعلق بعموم البشر لا بخصوص الأنا أو الآخر. الأساس أو المعيار الرئيس هنا فلسفي وليس ثقافيًا. بمعنى أنه يتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان، وليس هذا الإنسان أو ذاك، سواء كان أوربيًا أو أسياويًا أو إفريقيًا...إلخ. وكذلك الحال مع سارتر صاحب الفلسفة الوجودية التي تنطلق من الوجود. تنطلق فلسفة سارتر من الوجود الإنساني من حيث هو ذات لا من حيث هو موضوع، أي من حيث إنه كائن يحيا تجارب حية وخبرات وجودية. غير أن سؤالًا يثار ها هنا: هل من علاقة بين الذات أو الأنا وبين الآخر؟ والآخر قد يكون نسبيًا أي إنسان، وقد يكون مطلقًا أى إله. وقد انقسم الفلاسفة الوجوديون إزاء هذا الآخر المطلق؛ فريق أقره وحاول أن يكشف عن حقيقته نذكر منهم كارل يسبرز وجبيريل مارسل.[٩] وفريق آخر استبعد هذا الآخر المطلق واكتفى بالآخر من حيث هو موجود إنساني، نذكر منه مارتن هيدجر وجان بول سارتر.[١٠] ومن هنا يمكن القول بأن مقولات سارتر الوجودية كالحرية والاختيار واليأس وغير ذلك من مقولات الوجود تنطلق من الوجود الإنساني العام الذي يسبق الماهية، بصرف النظر عن الاختلافات النوعية بين البشر، وبغض النظر أيضًا عن تمايز الأنا والآخر. ثم أن مسألة انصياع الآخرين تثير أيضا مسألة العلاقة بين الأنا والآخر، وعلى أي وجه ينبغي أن تكون. وهنا يلاحظ سارتر أن في تركيب الموجود لذاته etre pour soi (الإنسان) تركيبًا آخر هو الوجود

للغير. وظاهرة الخجل دليله على ما يقول؛ فأنا عندما أخجل إنما أخجل من نفسي أمام الغير. الخجل إذن مرتبط دائمًا بشعور المرء أنه منظور من الآخرين. خلاصة القول هنا أن الأساس في طرح وإثارة قضية الأنا والآخر في الفكر الأوربي هو أساس فلسفي والمعيار الذي نحلل ونفهم الإشكاليات والقضايا وفقًا له هو معيار العقل الفلسفي.

والسؤال المحوري للبحث الآن: ماذا عن فيلسوفنا المصري أحمد عبد الحليم عطيه؟ ما هى رؤيته لقضية الأنا والآخر؟

٣-من الفلسفي إلى الثقافي

بدأ فيلسوفنا بدراسة القيم وكان هذا عنوان رسالته للماجستير عام ١٩٨٠م"القيم عند رالف بارتون بيري"، ولم تنبئ الرسالة آنذاك عن الثورة العارمة التي تفجرت بعد ذلك وحملت معها قضايا وإشكاليات ما برحت تؤرق عقول المفكرين والمثقفين في مصر والعالم العربي. بيد أن مؤشرات هذه الثورة قد بدت في الرسالة التي تقدم بها للحصول على الدكتوراه معنونة "مفهوما الطبيعة والإنسان عند فيورباخ"، وبالتالي مجمل الدراسات والأبحاث التي تعكف على دراسة فويرباخ، وتؤكد على اهتمامه بفلسفة الفعل والممارسة من جهة وفلسفة الحوار من جهة أخرى.إلى الحد الذي تساءل فيه أحد الباحثين العرب عن مفعول الطاقة الذي يحرك هذا الرجل، وارتأى أن ذلك ربما راجع إلى تأثره المبكر بفويرباخ.(١١) ولعل حب التجاوز وحب المغامرة والخوض في المسائل الغامضة جدًا، كما نصح ابن ميمون تلميذه يوسف بن جودا في "دلالة الحائرين" هى المفعول الذي يغذي يوميًا مثل هذه الروح المقدامة. ولعلني أبدأ بالفقرة التي وضعها في خاتمة كتابه عن فويرباخ. يقول أحمد عبد الحليم عطيه:" على الفلسفة، فيما يرى فويرباخ، أن توقظ الفكر بدلًا من أن تقيده في أنساق مذهبية، عليها

أن تجعلنا نتجه إلى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع بدلًا من أن تربطنا بكتب ومقولات جامدة... الإنسان عند فويرباخ ليس هو الفرد المكتفي بذاته بل هو الإنسان المتصل بالآخر، هو الأنا والأنت."[١٢] وعندما نتأمل الفقرة السابقة، نجد أن المهمة الأساسية للفلسفة لدى فيلسوف البحث هى إيقاظ الفكر وليس وضعه في قوالب معدة من ذي قبل. ليس هذا فحسب بل أن يتوجه الفكر إلى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع. وهذا التأمل الأخير اتجه إلى تأسيس الثقافي قبل الفلسفي.

ماذا يعني ذلك؟

يعني أنه وهو في طريقه إلى تجسيد الممارسة الفلسفية بروح من التفتح على تاريخ الفلسفة قديمها ووسيطها وحديثها وعلى ما هو معاصر منها، انطلق من الأنا الثقافي.وكان لسان حاله هذه التساؤلات: من أنا وفي مواجهة من؟ من أنا وكيف تبدو صورة الفيلسوف الآخر لدي أو لدينا والمعنى واحد؟ هل أنا مصري أم عربي، أم هما معًا في وحدة واحدة؟ هل أنا أنتمي إلى الثقافة الأفريقية أم إلى الثقافة المتوسطية؟ كان سؤال الهوية دائمًا حاضرًا ولم يغب أبدًا عن وجدانه وعقله وهو يتأمل أفكار الآخرين ويناقش إشكالياتهم وقضاياهم، والتي هى في حقيقة الأمر إشكالياتنا نحن وقضايانا من الوجهه الفلسفية.والدليل على ذلك عناوين مؤلفاته وأبحاثه التي نشرت في المجلات الفلسفية في مصر والعالم العربي، وخاصة مجلة "أوراق فلسفية" التي أحدثت نهضة فكرية وثقافية وعرفتنا بمفكرين وفلاسفة عرب وغرب لم نكن نعرفهم حق المعرفة، فضلًا عن الدور الداعم للباحثين وتشجيعهم على الكتابه والنشر. وهاك بعض العناوين دليلًا على ذلك: "الموسوعة الفلسفية الحديثة في العربية" مجلة عالم الكتاب، "ديكارت في الفكر العربي المعاصر"، مجلة القاهرة. لاحظ العنوان: "ديكارت في الفكر العربي المعاصر"، وهو يحدثنا عن كيفية استقبال الفكر العربي المعاصر لديكارت. ثم

لاحظ أيضًا هذا العناوين "الأخلاق الاجتماعية والوجودية في الفكر العربي المعاصر"، المجلة الفلسفية العربية، و"الديكارتية المثالية في الفكر العربي المعاصر"، المجلة الفلسفية العربية، "اتين جيلسون في الكتابات العربية"، مجلة مدارات معرفية. وهكذا دواليك، فالتكريس هنا وانشغال الفكر وهمومه هنا في هذه المنطقة. انشغال دائمًا متمحور حول صورة الآخر لدينا في الفكر العربي، صورة الآخر في الأنا، والأنا هنا أنا ثقافي مشغول باستمرار بهويتي سواء كنت مصريًا أو عربيًا...إلخ، وليست أنا على طريقة ديكارت أو هيجل أو ماركس أو غيرهم من الفلاسفة الغرب التي تتجاوز الثقافي إلى الفلسفي، أي أن الأنا عند فلاسفة الغرب تخاطب الإنسان من حيث هو إنسان كما أوضحنا من قبل. والسبب ذلك راجع إلى أن الأنا في الثقافة الغربية هى أنا قد مرت بمراحل من الصراع ودخلت معارك نحن لم نقترب منها حتى الآن. بينما الأنا عند فيلسوفنا المصري أحمد عطية أنا ثقافي، مثقل بهموم النهضة التي لم تحدث بعد، وبمستقبل وجودنا بين الأمم المتحضرة. هنا ينبثق السؤال المحوري: لماذا توقف فيلسوفنا حتى الآن عند حدود الثقافي ولم يتجاوزه إلى الفلسفي؟

الإجابة عن هذا السؤال يستلزم تصور الموقف الفلسفي للأنا. من المسلَّم به أن هناك أساسًا نفسيًا ووجوديًا للأنا الفلسفي، أي الأنا صاحبة الموقف الفلسفي. الأنا الفلسفي أنا حرة في علاقة عضوية بإمكاناتها النفسية والوجودية، إنها أنا عامة وشاملة وكلية؛ فمن حيث هى عامة، لا تتعلق بهذا الشخص أو ذاك، إذ تخص كل إنسان دون إنسان بعينه، ومن حيث هى شاملة وكلية فهى صاحبة قضايا تتجاوز المواقف الراهنة والجزئية التي تتغير ولا تعبر عن المواقف الإنسانية الحدية التي تحدث عنها الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز. الأنا الفلسفي تتحرك دائمًا من الواقع وإشكالياته، تتحرك من الأزمة. ويتعامل الفيلسوف مع الموقف الفلسفي انطلاقًا من لحظتين: لحظة هدم ولحظ

بناء. اللحظة الأولى يحاول فيها الفيلسوف تقويض ما لا ينسجم مع البناء الجديد، ومحاولة استخلاص روح لحظة البناء. فالجديد ينبثق من القديم وعلى الرغم منه.

وفيلسوفنا المصري هنا يتحرك باستمرار من النص إلى الواقع، من النص إلى المجتمع. والنص المعني هنا، إما أن يكون نصًا دينيًا أو نصًا فلسفيًا. وفيلسوف البحث يتحرك على الدوام من النص الثاني، أي من النص الفلسفي. ولأنه صاحب أنا ثقافي، فهو يقوم بدورين: الأول قولبة الواقع وفقًا للنص، والثاني يمهد الطريق للحظة الهدم. الأول سلبي والثاني إيجابي. وقد مارس هذه المهمة للأنا الثقافي عندما خصص عددين من أعداد مجلة "أوراق فلسفية" عن الفلسفة في المغرب، وخص المشروع الفكري للدكتور على أومليل بكتاب وقدم عنه العديد من الدراسات منها دراسة بعنوان "على أومليل وقاعدة المثلث المفقود: قراءة تجاوزية لمفهوم العامة في التراث".[١٣] يرى أحمد عطية في هذه الدراسة "أن المفكر قد انتقل من تاريخ الفلسفة إلى ما أسماه بالتاريخ الحي، موضحًا أن أومليل قدم دراسات لا تراثية في التراث، حيث إنه يبحث في التراث في كيفية تجاوزه والانفصال عنه".[١٤] وفي الحقيقة أن أحمد عطية ينشد هذا التجاوز، التجاوز من الأنا الثقافي المنغمس في التراث إلى الأنا الفلسفي.

والدليل الواضح على هذا التجاوز، تقديمه لكتاب أومليل "السلطة الثقافية والسلطة السياسية"، إذ يرجع بنا إلى سؤال أومليل الذي يدور حول الإطار المرجعي الذي يبحث عنه المثقف العربي في تراثه الثقافي. ويؤكد على لسان أومليل أن السلطة العلمية الوحيدة التي انتصرت في تراثنا الثقافي هى سلطة الفقيه أو صاحب العلم الديني. وسلطة الفقيه على الرغم أنها مرتبطة بالعلم الديني، إلا أنها سلطة في علاقة عضوية بالأنا الثقافي وليس الأنا الفلسفي. ويطمح أحمد عطية من خلال تقديمه للكتاب السابق إلى تجسيد رسالته الفلسفية والتنويرية وتحقيق التغيير المنشود، أي

الانتقال من الأنا الثقافي إلى الأنا الفلسفي، ومحاولة تمهيد الأرض لها، الانتقال والبحث عن سلطة الفيلسوف بديلًا عن سلطة الفقيه. سلطة الفيلسوف الذي ينشر قيم الديمقراطية، وقيم الاختلاف والتعددية. وفي تقديري أنها العمود الفقري لقيم العلمانية في الصميم. هنا ينبثق السؤال الأخير في هذا البحث: هل ثمة علاقة بين العلمانية والتقابل الحاصل في فكر أحمد عطية بين الأنا الثقافي والأنا الفلسفي؟

٤-العلمانية بين الثقافي والفلسفي

إذا كان أحمد عطيه كما مر بنا مشغولًا بالأنا الثقافي، أي بالماضي ولديه رغبة قوية للغاية في تجسيد النص الفلسفي الغربي في واقعنا الفكري وإهابته المستمره برد فعلنا على تراث الفكر الفلسفي على مدار تاريخه الطويل، وكذلك في التحول إلى الحاضر، والإمساك باللحظة الراهنة، من خلال إثارته للمشكلات الآنية التي يعاني منها واقعنا الثقافي، ولكن من خلال آخر، أي الآخر الفلسفي، إذا كان كل ذلك كذلك، فهل أراد أن يستنبت قيم الفلسفة في واقع لم تتهيأ له بعد؟ هل يمكن أن نفهم نضاله في إطار تأسيس الحتمية والضرورة الثقافية من أجل أن نسأل نحن سؤالنا الفلسفي، الذي لم ينبثق بعد ولم يتبلور بعد، بحيث ينسجم السؤال مع تراثنا الروحي والثقافي؟

في تقديري أننا يمكن في الحقيقة فهم ما قدمه من أبحاث ومؤلَّفات، سواء في الفكر العربي والإسلامي أو الفكر الغربي في إطار هذا المشروع. وهو ما يمكن أن نطلق عليه "مشروع التأسيس لسؤال النهضة" الملح الذي تم طرحه في بداية الألفية الثانية ولم يحسم حتى الآن. وماذا يعني مشروع التأسيس؟ يعني التوجه صوب التحديد والاكتمال. وهذا ما صرح به هو نفسه في تصديره لكتابه "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر" حيث قرر "إن اصطلاح الفكر العربي المعاصر لا يطلق على كيان ثابت محدد

بالفعل تمت صياغة الأطر التي تحدده والذي يدور حولها... إن الفكر العربي المعاصر في سبيله للتكوين، فهو يسعى للتحديد والاكتمال".(١٥) ما يهمنا هنا عبارته الأخيره التي يقرر فيها فكرة "السبيل إلى..." نحن بالفعل في طريقنا إلى التحديد والاكتمال، هذه الطريقة في التفكير تعبر بشكل دقيق عن روح العلمانية، دون أن يتفوه هو نفسه بكلمة عنها، لا في أبحاثه، ولا في أوراق فلسفية، فيما أظن، حتى كتابة هذا البحث. إذ إن العلمانية ليست شيئًا معدًا وجاهزًا للاستخدام في أي وقت! إن العلمانية رؤية معرفية تقر بالاختلاف والتعددية، وليست مجرد، كما هو مفهوم خطأ، فصل الديني عن الدنيوي، والزماني عن الأبدي. معنى ذلك أنه علماني دون أن يكتب كلمة عن تاريخها وروادها ومؤسسها في العالم الغربي. والسؤال الآن: هل أقر بالفعل بالقيم العلمانية، من قيمة الحق في الاختلاف والتعددية إلى قيمة الحرية والمسئولية والاستقلال الفكري والفردية؟

ففي تحليله لمفهوم الاختلاف عند ناصيف نصار وذلك في بحثه المعنون "قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار الفلسفي" يقرر أن نصار لا يتبني الاختلاف ولا الوحدة، فمنطقه الجدلي يؤكد على تداخلهما. ويضيف أحمد عطيه أن نصار ليس مفكرًا فرديًا على النمط الليبرالي، لكنه مفكر الإنسان في المجتمع، فالمجتمع الإنساني وحده حياة ومصير، وهذا المجتمع لا يبني على الاختلاف، بل يتنفس بالاختلاف ويتحرك بالاختلاف ويشق طريقه بالاختلاف. ومن هنا يؤكد أحمد عطيه أن الاختلاف هو قانون إيقاع الحياة والمجتمع الوطني الديمقراطي.(١٦) إن مفهوم الاختلاف هو المفهوم الذي يؤكد عليه فيلسوفنا المصري ولكن يظهره ويجليه من خلال غيره من المفكرين، ويؤكد عليه عبر الآخرين. ونخلص من هذه القراءة التي قدمها أحمد عطيه لقضية الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار إلى التأكيد على ضرورة الربط بين الديمقراطية والعلمانية في فكر

نصار الفلسفي. وارتأي أن الدفاع عن الفلسفة والديمقراطية يكون دفاعًا مبتورًا إذا أسقط من حسابه قضية العلمانية، من هنا نحاول أن نفهم دفاعه القوي عن الحرية والاستقلال الفلسفي والمواطنة والديمقراطية.

من هنا نتساءل: ما هو الموقف من العلمانية في مجتمع على الطريق إلى النهضة، وفكر في سبيل التكوين والاكتمال، وفي طريقه إلى التحديد دون أن يتحدد؟ ثم ما هو موقف العلمانية من كل من الأنا الثقافي والأنا الفلسفي؟ وقبل هذا السؤال أو ذاك: ما العلمانية؟(١٧)

حدث اضطراب عند العرب في ضبط معنى الكلمة، فمن فتح العين أراد النسب إلى العالم، ومن كسر العين أراد النسب إلى العلم. وجاء في المعجم الوسيط في الطبعة الثالثة الصادرة عن مجمع اللغة العربية (١٩٨٥) أن العلماني نسبة إلى العلم بمعنى العالم وهو خلاف الديني والكهنوتي، ومن ثم يكون ضبط الكلمة بكسر العين خطأ شائعًا بين طائفة المثقفين، غير مبالية بسلامة نطق الكلمة. (١٨) خلاصة الأمر أن العلمانية تعنى العالم المتزمن بالزمان، أي عالم له تاريخ، ومن هذه الزاوية تقال العلمانية على العالم الزماني والنسبي، أي المتحرر من الصيغ المطلقة.

وإذا كان ذلك كذلك فالعلمانية هنا تكون في جانب النسبي والمتعدد والمختلف، والتعددية الثقافية. غير أن الأنا الثقافي أنا سكوني ماضوي، يقف عائقًا أمام الانتقال إلى الأنا الفلسفي. بيد أن الأنا الثقافي يحمل جرثومة فنائه، من هنا تنشأ الثورة على القديم. لذلك فإن ما أحدثه فيلسوفنا المصري أحمد عطية في غاية الأهمية من أجل الثورة على القديم والماضي والساكن، من خلال التراكم الثقافي الذي أحدثه بأبحاثه ومؤلفاته الضخمة، التي تجسد التقابل بين الثقافي والفلسفي. وقد جسد الباحث العربي عبد

الستار الراوي في بحث له معنون "المصري العربي" هذه الثنائيات: العقل – الوحى، الإبداع – الامتثال، الابتكار – المحاكاة، الحاضر – الماضي، الحداثة – والتراث.[19] بيد أنه في عام ١٩٩٩، أي قبل نهاية القرن العشرين بعام، ألقى الفيلسوف الكندي تشارلز تيلر عدة محاضرات بجامعة أدنبره بإسكتلندا تحت عنوان " نحن نحيا في عصر علماني"؟ وعلامة الاستفهام، فيما يقرر مراد وهبه في كتابه " زمن الأصولية رؤية للقرن العشرين" في آخر مقال في الكتاب معنون " علمانية القرن العشرين"، تعني أن العلمانية في القرن العشرين موضع تساؤل، والجواب عن هذا التساؤل يستلزم تحديد معنى العلمانية. والرأي عند تشارلز تيلر أن العلمانية تعني أن الدولة الحديثة، في الغرب، قد تحررت من علاقتها مع الله، ومن ثم أصبحت الكنائس مستقلة عن المؤسسات السياسية باستثناء بريطانيا والدول الإسكندنافية. معنى ذلك أن العلمانية ما زالت في حاجة إلى بحث ودراسة. وإذا كانت هذه الحاجة مطلوبه الآن في الغرب، فما بالنا نحن في الشرق؟ فهل لنا أن نهتم بالبحث في العلمانية وطبيعتها عند فيلسوفنا المصري أحمد عطية؟

الهـوامش

١-فيلسوف مصري ولد بالقاهره في ١١ فبراير عام ١٩٥١، التحق بمدرسة دمنهور شبرا الابتدائية عام ١٩٥٧، شبرا الخيمة الإعدادية عام ١٩٦٣، ثم قليوب الثانوية عام ١٩٦٦م. حصل على الليسانس في الآداب من قسم الفلسفة عام ١٩٧٣، آداب القاهره. وعلى درجة الماجستير في "القيم عند رالف بارتون بيري" عام ١٩٨٠، والدكتوراه "مفهوما الطبيعة والإنسان عند فيورباخ" عام ١٩٨٦م. عمل منتدبًا بأقسام الفلسفة بآداب القاهره فرع الخرطوم وبني سويف والزقازيق والمعهد العالي للفنون المسرحية ومعهد الموسيقى العربية بأكاديمية الفنون وكلية التربية النوعية بالقاهره. وعمل أستاذًا زائرًا بجامعة الإمارات العربية، وجامعة السلطان قابوس في سلطنة عمان. وهو رئيس لتحرير مجلة "أوراق فلسفية"، وهى من أشهر وأهم المجلات الفلسفية في مصر والعالم العربي، إذ تضع مفكرينا على خارطة الطريق إلى الفلسفة العالمية، وتضع في المقابل الفلسفة المعاصرة بمشكلاتها الراهنة في وجدان وعقل المفكر العربي. مسارات مجلة الفلسفة والعصر ومجلة ديوجين مصباح الفكر التي يصدرها قسم الفلسفة بآداب القاهرة. عضو في العديد من الجمعيات الفلسفية في مصر والعالم العربي وجنوب أفريقيا.

وفيلسوفنا المصري عطية غزير الإنتاج، له أكثر من (١٢٦) بحثًا منشورًا، وترجم له عدة أبحاث إلى اللغة الأسبانية واللغة الفرنسية. منها "وضع المرأة في فكر ابن رشد " Le Statut de la femme dans la pensee d`Ibn Roshd و"نجيب محفوظ والفلسفة" Naguib Mahfouz et la philosophieو "الفلسفة والثورة في مصر" la philosophie et la revolution en Egypte فضلًا عن الأبحاث التي قدمها إلى مؤتمرات علمية تربو على التسعين (٩٠) بحثًا علميًّا، وعددًا من الكتب المؤلفة والمترجمة والتي كتب لها مقدمات. كتب عنه كبار المفكرين في مصر والعالم العربي. في مقدمة المصريين حسن حماد، محمد عثمان الخشت، عبد المنعم تليمه وماهر عبد القادر محمد وغيرهم، ومن العالم العربي في مقدمتهم المفكر التونسي فتحي التريكي الذي كتب عنه " التفكير معًا من أجل كونية جديدة عادلة"، وهو في الأصل باللغة الفرنسية وغيرها من الأبحاث القيمة عن فيلسوفنا المصري. في ذلك يمكن الرجوع إلى:-"نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة" قراءات في فكر عبد الحليم عطية، إشراف: فتحي التريكي، تحرير حسن حماد، إعداد نور الدين السافي، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠١٤.

٢- محمد عابد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠)، مفكر وفيلسوف عربي من المغرب، له ٣٠ مؤلفًا في قضايا

الفكر المعاصر، أبرزها "نقد العقل العربي". كرّمته اليونسكو لكونه "أحد أكبر المتخصصين في ابن رشد، إضافة إلى تميّزه بطريقة خاصة في الحوار". حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في عام ١٩٦٧ ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط. عمل كمعلم ثم شغل كأستاذ للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط. كان عضوًا بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية.

في ذلك انظر:- https://ar.wikipedia.org/wiki/

٣-حسن حنفي (١٩٣٥ -) هو مفكر مصري، يعمل أستاذا جامعيًا. واحد من منظّري تيار اليسار الإسلامي، وتيار علم الاستغراب، وأحد المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العربية. حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون وذلك برسالتين للدكتوراه، قام بترجمتهما إلى العربية ونشرهما في عام ٢٠٠٦ م تحت عنوان: "تأويل الظاهريات" و"ظاهريات التأويل"، عمل مستشارًا علميًا في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من (١٩٨٥-١٩٨٧). وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية سنوات عديدة.

ذلك أنظر:- https://ar.wikipedia.org/wiki/

٤-يوسف زيدان: إعادة بناء مفهوم: الأنا والآخر، مقال منشور في الموقع الإلكتروني لجريدة المصري اليوم، الثلاثاء الموافق: ٦/ ٩/ ٢٠١٦. أنظر الموقع التالي:

www.almasryalyoum.com/news/details/1005595

٥-مراد وهبة: المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٦، ص١٠٥.

٦-المرجع السابق، ص١٠٦.

٧-المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٣٣- ١٣٤.

٨-مراد وهبة: مقالات فلسفية وسياسية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١ ١٩٧١، ط٢ ١٩٧٧، (قضية الإنسان في الفلسفة السوفيتية المعاصرة)، ص٥٥.

٩-فقد حاولنا بحث هذه القضية في دراسة لنا تحت عنوان" السر بين اللاهوت والأنطولوجيا في فلسفة مارسيل"، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠١.

١٠-مراد وهبة: مقالات فلسفية وسياسية، ص١١٢.

١١-بن مزيان بن شرقي: الفعل وتجربة الذات في السيرة الفلسفية، بحث في "نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة" قراءات في فكر عبد الحليم عطية، إصدارات كرسي اليونسكو للفلسفة، فرع الزقازيق، إشراف: فتحي التريكى، تحرير: حسن حماد، إعداد: نور الدين السافي، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠١٤، ص٢٦.

١٢-أحمد عبد الحليم عطية: فلسفة فويرباخ، دار التعاون للطباعة، القاهرة، ص٢٥٦،٢٦٣.

١٣-خيرة الشيباني: "كتابة خارج المتن: عطية المغاربي جدًا" بحث في "نحو أجورا فلسفية معاصرة"، ص٣٠.

١٤-المرجع السابق، ص٣١.

١٥-أحمد عبد الحليم عطية: الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠، ص٥.

١٦-أحمد عبد الحليم عطية: قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، بدون تاريخ، ص٣١.

١٧-قد حاولنا تعقب مؤسس العلمانية وصاكك المصطلح في بحث نشر في مجلة كلية الآداب جامعة المنصورة تحت عنوان "العلمانية عند جورج جاكوب هوليوك"، العدد السادس والخمسون، يناير ٢٠١٥،من ص٧٠٧ إلى ص٧٣٣.

١٨-مراد وهبة: رباعية الديمقراطية، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١١، ص١٣.

١٩-عبد الستار الراوي: المصري العربي، بحث في "نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة" قراءات في فكر عبد الحليم عطية، ص٦٢.

"ما بعد الحداثة والتفكيك"

بين الثقافة الغربية والثقافة العربية

جيهان فاروق(*)

يتناول الدكتور أحمد عبد الحليم عطية بالدراسة فلسفة ما بعد الحداثة والتفكيك، في أحد إصدارات أوراق فلسفية (٢٠٠٨)، والتي كانت لاتزال فى ذلك الوقت أحد التيارات الفلسفية الرائجة في الغرب. ويذكر عطية في تصدير الكتاب أنه يعتبره بمثابة مقدمة لعمل أكبر في الفلسفة الغربية المعاصرة يتجاوز عرض الفلسفات إلى تحليل القضايا التي شغلت بها الفلسفة فى النصف الثانى من القرن العشرين. والأهم من ذلك أن المؤلف يهدف من وراء ذلك إلى بيان قدرة الفكر والثقافة العربية على التعامل مع المذاهب الغربية وتأثير هذه المذاهب على التيارات المختلفة في ثقافتنا المعاصرة ونتيجة هذا التفاعل الذي يساعد على ظهور ملامح فكر عربي نقدي قادر على الحوار مع الذات والآخر.

ويحتوى الكتاب على ثلاثة مقالات. تتناول المقالة الأولى "كانط وما بعد الحداثة" تأثر، فلاسفة ما بعد الحداثة بفكر إيمانويل كانط، حيث اهتموا اهتمامًا كبيرًا بكتاباته خاصة كتاب نقد ملكة الحكم ومقالته "ما التنوير؟". أما المقالة الثانية بالكتاب فتتناول بالدراسة فلسفة نيتشه والذي تعد آراؤه في نقد الميتافيزيقا الغربية من أهم

(*) أستاذ مساعد بكلية البنات جامعة عين شمس.

مصادر الفكر ما بعد الحداثى. أما المقالة الثالثة فتتناول بالدراسة والنقد والتحليل نظريات فيلسوف ما بعد الحداثة الأكبر جاك دريدا وآراءه في التفكيك ومفهوم الاختلاف. وتعرض الدراسة المحاولات المختلفة في الفكر العربي لفهم فلسفة دريدا وتطبيقاتها، مثل أعمال: عبد الكبير الخطيبي ونور الدين أفاية وبختي بن عودة ومطاع صفدي وعلى حرب وعبدالعزيز بن عرفة. كما تعرض المقالة لمحاولات نقد فكر ما بعد الحداثة في الفكر العربي من أمثال إدوارد سعيد وعبدالوهاب المسيري وأمينة غصن.

في المقالة الأولى بالكتاب والمعنونة "كانط وما بعد الحداثة" يتناول عبدالحليم عطية بالدراسة قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة للفلسفة الكانطية بهدف إثبات مدى تأثرهم بها. وما يطرحه الدكتور عطية في هذه المقالة هو عكس الرأى السائد بأن فلاسفة ما بعد الحداثة قد تأثروا بشكل رئيسي بنيتشه وهيدجر وفرويد وأحيانًا ماركس. وقد تأثر عدد من الفلاسفة ما بعد الحداثيين وعلى رأسهم جيل دولوز وميشيل فوكو وجان فرانسوا ليوتار وجاك دريدا بفلسفة كانط النقدية. ويدلل الكاتب على هذا التأثر بأن كلًّا منهم (ما عدا دريدا) قد خصص دراسة أو أكثر حول فلسفة كانط بالإضافة إلى إشاراتهم لها في العديد من أعمالهم. ويرى أن ما قدمه دريدا من نقد يقوم في العصر الحالي بنفس الدور الذي قام به النقد الكانطي (٦٩). كما يشير إلى أن نقاد ما بعد الحداثة قد ركزوا بالضرورة على بعض الجوانب في فلسفة كانط دون غيرها. فقد اكتشفوا في مفهوم كانط عن النقد على سبيل المثال جذور الاختلاف بين مجالات وقوى العقل المتعددة، وتعلموا منه أن النقد لا يتوقف عند نقد المعرفة، لكنه يشمل أيضًا مجالات أخرى أهمها المجال التاريخي والمجال السياسي. ورغم اتفاق نقاد ما بعد الحداثة مع فلسفة كانط في هذه النقاط فهم لا يتفقون بالضرورة مع فلسفته في كليتها، خاصة ما يختص بإيمانه بالميتافيزيقا ورغبته في إصلاحها عن طريق اكتشاف الأسباب والعوامل التي أدت

بالميتافيزيقا إلى التدهور. وينهي عطية مقالته بالتأكيد على أن "دور ومكانة فلسفة كانط لا يقل عن دور ومكانة فلسفة نيتشه في فلسفة ما بعد الحداثة" (٧٠).

أما المقالة الثانية بالكتاب فعنوانها "نيتشه: مجاوزة الميتافيزيقا وجنيالوجيا القيم". وتنطلق هذه الدراسة من فرضية أساسية ألا وهي أن فلسفة نيتشه بأكملها هى محاولة لإعادة تقييم القيم أو قلب هذه القيم، وذلك بالسعي إلى تجاوز الميتافيزيقا في مواجهة العدمية الأوروبية والتي أراد نيتشه التغلب عليها انطلاقًا من الجينالوجيا. ويرى المؤلف أن أساس فلسفة نيتشه، على تنوع مؤلفاته، هو قلب الميتافيزيقا الغربية واستبدال مشكلة الوجود بمشكلة القيمة. كما يفترض أن هذه الفلسفة ذات تأثير كبير على العديد من التيارات الفلسفية الحالية، خاصة فلسفة ما بعد الحداثة. ثم يستغرق الكاتب في شرح علاقة نيتشه بالنظرية العامة للقيمة ومحاولته لتجاوز الميتافيزيقا وكتاباته في القيم ومفهومه عن الجينالوجيا وجنيالوجيا الأخلاق وعن إرادة القوة. كما يشرح نظريته عن تأثير نيتشه في الفكر الفلسفي المعاصر حيث استقطبت فلسفته الجدل الجاري اليوم بين الفلاسفة المعاصرين حول العقلانية واللاعقلانية، والحداثة وما بعد الحداثة. ويظهر تأثر فلسفة ما بعد الحداثة بالفلسفة النيتشوية جليًا في مفهوم الجينالوجيا. وتتلخص الفكرة الأساسية للجينالوجيا عند نيتشه في كتابه إرادة القوة بأن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات، ولا توجد أية ظاهرة في حد ذاتها على الإطلاق، وبالتالي فإن جميع الأفكار والحقائق والقيم الأخلاقية ما هي إلا تأويلات فلسفية ليس لها حدود إلا تلك التي يضعها الفلاسفة أنفسهم. ويركز المؤلف على تأثير نيتشه الواضح على بعض فلاسفة ما بعد الحداثة خاصة فوكو ودلوز ودريدا وعلى فلاسفة الحداثة خاصة هابرماس. حيث يؤكد فوكو أن التعرف على نيتشه وهيدجر كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته، وأن فكر نيتشه هو الذي يغلب على توجهه الفلسفي. أما هابرماس، والذي مثل تطور

مدرسة فرانكفورت الحالي، فقد حاول توضيح التأثير النيتشوي عليها بعد الحرب العالمية الثانية. ويخبرنا أشرف منصور في "التأثير النيتشوى على مدرسة فرانكفورت" بأن تأثير نيتشه على مدرسة فرانكفورت يسير في ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الأول هو نقد الحداثة والتنوير، والإتجاه الثاني هو نقد العقل الذي يتحول لدى مدرسة فرانكفورت إلى نقد العقل الآداتي، والاتجاه الثالث هو التحول نحو الفن (خاصة لدى ماركيوز وأدورنو) باعتباره سبيلًا للخلاص، والميل نحو صياغة نظرية في الإستطيقا تكون بديلًا لمشروع النظرية النقدية التي تخلت عنها المدرسة.

أما المقالة الثالثة والأخيرة في الكتاب فهي بعنوان "دريدا والفكر العربي المعاصر". ويبين عطية في هذه الدراسة كيف تعامل الفكر العربي والمفكرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر خاصة فلسفة الإختلاف ومنهج التفكيك لدى جاك دريدا. فقد عرفت الثقافة العربية دريدا وترجم العرب عددًا من نصوصه ووضعت الكثير من الدراسات حوله للتعريف بفلسفته وتطبيق منهجه، سواء في الفلسفة أو النقد الأدبي أو السميولوجيا. ولهذا فإن المؤلف يبدأ مقاله عن دريدا بسرد لأعمال دريدا والدراسات حوله في العربية والذي ينقسم بدوره إلى كتب دريدا، ودراسات دريدا، والمناظرات، والحوارات، والترجمات، والأعمال العربية عن دريدا سواء كانت كتبًا أم دراسات. ويتبع هذا الجزء التقديمي والتعريفي "شرح لمفهوم دريدا عن ميتافيزيقا الحضور"، وفيه يركز على خصائص فلسفة دريدا كما أوردها الناقد جوناثان كللر. و يرى كللر في كتابات دريدا عدة وجوه: دريدا الفيلسوف، ودريدا القارئ والمفسر ودريدا الذي ينتمي إلى المفكرين ما بعد البنيويين والذين تركزت كتاباتهم على مشكلات اللغة والبنية. ويتلخص مفهوم دريدا عن ميتافيزيقا الحضور في أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون هو تحديد الوجود بوصفه حضورًا. ويرى دريدا أنه من داخل هذا الإطار

الميتافيزيقي تأسس للفكر الغربي مفهوم ما للكتابه وللغة يقوم على مفهوم الدليل (العلامة اللغوية) منظورًا إليه في ثنائيته المنشطرة إلى مكونين متباعدين وهما الدال والمدلول. وتقوم مختلف المفاهيم التي نحتت مع الميتافيزيقا على مفهوم الحضور أو الماهية بصفتها الأساس الذي تترتب عليه مسألة المعني والحقيقة والقول والكتابة. ويرى دريدا أنه لمجاوزة الميتافيزيقا ينبغي علينا أن نطرح التساؤلات بشأن مفهوم الكتابة المتداول.

أما الجزء الأهم في هذه المقالة، وربما في هذا الكتاب، والذي وضع له المؤلف عنوانًا هو "التفكيك والاختلاف في الفلسفة"، فيتناول جهود المفكرين العرب في دراسة وممارسة التفكيك سواء عن طريق ترجمة أعمال دريدا أو توظيف مقولاته أو استخدام منهجه في تناول القضايا العربية الراهنة. تبدأ المقالة بالإشارة للفلاسفة العرب الذين عنوا بمناقشة مفهوم الاختلاف عند دريدا، ويأتي في مقدمة هؤلاء عبد الكبير الخطيبي، حيث يعد من أهم مفكري الاختلاف ومن أوائل من استخدموا منهج التفكيك للتعامل مع كثير من المشكلات الملموسة والمهمشة أحيانًا في ثقافتنا العربية. ويريد الخطيبي أن يؤسس داخل الفكر العربي المعاصر نمطًا حديثًا للتساؤل (وفكر الاختلاف هو فكر التساؤلات) حيث يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في كل الأشياء وتبنى منهجًا فكريًا مختلفًا يتحرك في اتجاهين: نقد التراث وتفكيك الميتافيزيقا الغربية. ويعتقد الخطيبي أنه لا يمكن للهوية الأصلية التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدها معالم العالم العربي، فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية. ويعد عبد السلام بنعبد العالي، والذي تابع فكر الخطيبي وترجمه عن الفرنسية، من أكثر الداعين إلى فلسفة الإختلاف حماسة. وقد عني بن عبد العالي في مؤلَّفاته بالاختلاف والهوية والتفكيك والتراث حيث يطالب كأحد

المفكرين الذين تبنوا فكر الاختلاف بإعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور وبعيدًا عن مفهوم الأصل. أما نور الدين أفاديه فقد شغل بالكتابة في موضوعات الهوية والاختلاف والحداثة والمتخيل والتواصل. ويؤكد أفاديه على الاختلاف عند دريدا ويناقش ارتباط الاختلاف باللغة وبمفهوم الحضور. أما بختي بن عودة فقد كتب عدة دراسات حول دريدا حيث شغف بفكرة نسف المعنى وتقويض التطابق وتماهي الذات مع ذاتها ومع غيرها. وبالمثل فإن هناك بعض الفلاسفة والمفكرين العرب والذين تناولوا فكر الاختلاف والتنوع في فلسفة دريدا وعلى رأس هؤلاء فتحى التريكي والذي يعتقد أن مستقبل الفلسفة يكمن في الانفتاح والتنوع. والذي قد يؤدى إلى توحيد العالم العربي توحيدًا لا يقضي على خصوصيات أقطاره وتنوع اعتقاداته الدينية والفلسفية والاجتماعية وتعدد أقلياته وحرية أفراده. وبالتالي فإن "فائدة هذا الفكر بالنسبة لنا تكمن في تحطيم لدعوى الغرب بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى" (١٧١).

ثم ينتقل عطية إلى دراسة إشكالية تفكيك العقل وعلاقتها بالميتافيزيقا عند أركون ومترجمه إلى العربية هاشم صالح. حيث يعتقد أركون أن الميتافيزيقا الكلاسيكية بحاجة إلى تفكيك وإعادة نظر وأركون يركز نقده وتفكيكه على الخطاب الإسلامي بهدف تنقيحه. ويعتقد المؤلف أنه "من خلال منهجه التفكيكي استطاع أركون إحداث زحزحات داخل ساحة الفكر الإسلامي والعربي، لقد خلخل الأسس التقليدية والتصورات الرازحة بعناد في الجهتين الإسلامية والاستشراقية" (١٧٧). أما هاشم صالح والذي اتبع خطى أركون في نقد كل من الميتافيزيقا الغربية والإسلامية، فقد ركز نقده على دراسات دريدا، "أى أنه قام بتفكيك المفكك" (١٨٠).

وفي الجزء الخاص بالنقد وتفكيك العقل الغربي يتناول أحمد عطية بالدراسة أعمال كل من مطاع صفدي وكاظم جهاد وعبدالعزيز عرفه حيث إن هؤلاء يمثلون اتجاهًا أكثر ميلًا للفكر التفكيكي وإعجابًا بقدرته على تفكيك الفكر الغربي ومحاولة لنقل منهج التفكيك للفكر العربي. فمطاع صفدى، على سبيل المثال، يرى أن "الاختلاف وهو المنهج والسبيل أمام الفكر العربي" (١٨٢). أما كاظم جهاد، مترجم دريدا للعربية، فيرى أنه لابد أن تقترن محاولات ترجمة فهم فكره وتطبيقه، خاصة فيما يختص بتقديم الكتابة على الكلام. وإذا كان كاظم جهاد يقدم لنا قراءة دريدا للفلسفة الغربية عبر مفهوم الكتابة، فإن عبد العزيز عرفة يسعى لتطبيق منهج التفكيك على لغة الكتابة العربية وفي مجالات متعددة في الأدب والموسيقى والفنون التشكيلية. ثم ينتقل المؤلف إلى دراسة أعمال على حرب أكثر الباحثين التفكيكيين العرب للنصوص العربية. وكما يقول: "يرفع حرب رايات الاختلاف ويستخدم إستراتيجية التفكيك في قراءة النص، من أجل قراءة منتجة فاعلة حية" (١٨٨). وقد جمع حرب دراساته في أربعة مجلدات، يحمل مجلدين منها عنوان النص والحقيقة ويحمل المجلد الثالث عنوان الممنوع والممتنع، أما الرابع فهو بعنوان أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر.

وفي الجزء المعنون بـ التفكيكية والآخر" يتناول الدكتور أحمد عبد الحليم عطية ثلاث قراءات ناقدة لفلسفة دريدا. وأصحاب هذه القراءات الناقدة هم حسن حنفي وإدوارد سعيد وعبدالوهاب المسيرى. يرى حسن حنفي التفكيك على أنه بداية النهاية للوعي الأوروبي: أى أنه يرى التفكيك على أنه هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج، لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل شيء، دق أجراس الموت، لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية، لا يوجد افتراض أو تحقق أو نتيجة. يهدف التفكيك إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير" (١٩٣).

ورغم نقد حنفي للتفكيك، فإنه لا يرفض فلسفة دريدا تمامًا، "بل يجعل من نتائج هذه الفلسفة مقدمات لأفكاره مماثلًا بين "التفكيك" من جهة و"التراث والتجديد" من جهة أخرى، فكلاهما علامة على حضارة ونقطة مفصلية، الأول نهاية للحضارة الأوروبية، أو الوعي الأوروبي والثاني بداية مرحلة من تطور الحضارة العربية الإسلامية" (١٩٣). وفي الجزء الخاص بإدوارد سعيد يركز المؤلف على محاولات سعيد لنقد نصية دريدا. ينتقد إدوارد سعيد، والذي طالما كان له موقفه الخاص من الاتجاهات النقدية والفلسفية الغربية، دريدا في عدة مواضع من كتاباته. ينتقد سعيد، على سبيل المثال، عدم وجود اتساق بين منهج التفكيك التشكيكي والفوضي وممارسات التفكيك المنهجية. كما يعتقد سعيد أن أعمال دريدا النقدية تهدف إلى إثارة البلبلة، بدلًا من تقديم محاولات جادة للنقد السياسي، ثم ينتقل المؤلف إلى تناول موقف عبدالوهاب المسيرى من دريدا فالمسيرى يقدم محاولة "لتفكيك التفكيك" وهو ما يظهر واضحًا في المجلد النظري من موسوعته عن اليهود واليهودية والصهيونية وفي مقاله عن بعد الحداثة وفي مناظرته مع دريدا. وفي كل هذه الأعمال يقدم لنا المسيري دريدا: "هادمًا للأنطولوجيا، نافيًا للميتافيزيقا، مقوضًا مفككًا للحضارة الأوروبية غامضًا في الأسلوب متلاعبًا باللغة" (١٩٩). وما يميز كتابات المسيرى عن بعد الحداثة، كما يرى المؤلف، هو "أن المسيرى يتعامل مع نصوص دريدا بنفس الطريقة التي يصف بها تعامل دريدا مع النصوص التي يقوم بتفكيكها" (٢٠١). فبعكس الكثير من قراء دريدا والذين يهتمون بفهم فلسفته وتحليل منهجيته في تحليل النصوص، فإن المسيرى يسعى لتفكيك فلسفة دريدا بهدف الوصول إلى الأسس التي تنبني عليها. وبعد تناوله لهذه المواقف الثلاث الناقدة لمنهج دريدا التفكيكي، يتوقف المؤلف عند محاولة متميزة في دراسة وترجمة دريدا وهي تلك التي تعاون فيها أنور مغيث ومنى طلبة من أجل نقل العمل الأساسي لدريدا

إلى العربية وهو De Lagrammatoligie أو الجراماتولوجيا. ويشيد المؤلف بحرفية المترجمين في التعامل مع لغة دريدا الصعبة والمتخصصة كما يشيد بالدراسة التي قدمها المترجمان لفكر دريدا.

ويختتم المؤلف مقاله المهم عن دريدا برصد لعلاقة التفكيكية بالنقد الأدبي. وهو يركز في هذا الصدد على جهود عبدالله الغذامي وعبدالله إبراهيم وسعد البازعي. فالغذامي، والذي ينفرد بترجمة مصطلح Deconstruction ب "التشريحية"، يتوقف كثيرًا عند مفهوم الأثر، حيث يرى أن "الأثر هو القيمة الجمالية التي تسعى وراءها كل النصوص، ويتصيدها قراء الأدب" (٢٠٧). كما يركز الغذامي أيضًا على مفهوم التناص والذي يلغي به دريدا وجود حدود بين نص وآخر. أما الناقد العراقي عبدالله إبراهيم فيحاول رصد المقولات الأساسية للتفكيك رابطًا هذه المقولات بسياقاتها الثقافية والفلسفية وراصدًا مراحل تطورها. ويناقش سعد البازعي إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية، مؤكدًا على عدم إمكانية فصل هذه المناهج عن سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية. ويرى البازعي أن التفكيك يعبر عن إشكالية حضارية يجب دراستها كتطور حتمي للصراع الفلسفي الطويل في تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، كما يجب دراسته كجزء من التطور الثقافي الغربي من الشفهية إلى الكتابة. كما تتميز قراءة سعد البازعي للتفكيكية بتأكيده على الأسس اليهودية للتفكيكية، متفقًا بذلك مع العديد من المفكرين العرب ومنهم المسيرى وأمينة غصن.

وبعد، فإن الكتاب الذي بين أيدينا يقدم دراسة جادة ومتأنية ومستفيضة عن ما بعد الحداثة والتفكيك. ورغم ذلك فهناك بعض الملاحظات العامة على الكتاب والتي لا تقلل بالمرة من شأن الجهد المبذول فيه، وهذه الملاحظات هي كالآتي:

١ –اختار المؤلف ما بعد الحداثة موضوعًا لكتابه ودرس منابع التفكيك عند كانط ونيتشه كما درس استقبال الفلاسفة والدارسين العرب لمنهج التفكيك عند دريدا دون الإشارة إلى بداية انحسار موجة التفكيك في الغرب وانطفاء وهجه، رغم استمرار تواجده القوى على ساحة الفلسفة العربية والنقد العربي.

٢ –اتخذ المؤلف لكتابه عنوان ما بعد الحداثة والتفكيك وهو عنوان يتسم بالعمومية ولا يدل على محتوى الكتاب والذي يركز على تأثير كانط ونيتشه على فلسفة ما بعد الحداثة وعلى منهج دريدا التفكيكي.

٣ –لا يقدم المؤلف تبريرًا كافيًا لتركيزه على تأثير كانط ونيتشه على فلسفة ما بعد الحداثة دون غيرهم من الفلاسفة مثل هيدجر وهيجل وداروين وفرويد وغيرهم.

٤ – في المقالتين الأولى والثانية هناك تطويل في شرح الجانب الفلسفي في فكر كانط ونيتشه. وهذا الشرح الفلسفي المتعمق، على أهميته، يعد خارج سياق البحث والأطروحة الأساسية به.

٥ – يركز المؤلف في المقالة الثانية على شرح فلسفة دريدا ومنهجه التفكيكي وعلى استقبال المفكرين والأدباء العرب له. وهو مع هذا التركيز يهمل عددًا من المفكرين مابعد الحداثيين والذين لكل منهم اتجاهه النقدي الخاص مثل فوكوه وبارت وليوتار وبودريار وغيرهم.

٦ –تعد خاتمة المقالة الثالثة من الشمول والوضوح بحيث تصلح لأن تكون مقدمة للمقالة، حيث تتضح فيها الأطروحة وتبدو الأفكار منظمة ومنطقية.

٧ –لا يدعم الكاتب المقالتين الأولى والثانية بالهوامش والمراجع، بينما تخلو المقالة

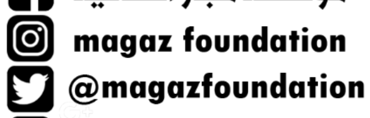
الثالثة من ثبت المراجع رغم حاجة القارئ لوجود قائمة بالمراجع العربية عن نظرية ما بعد الحداثة.

و كما سبق و أشرنا لا تنتقص هذه الملاحظات من المجهود الذى بذله عطية لعرض نظرية مابعد الحداثة و لتناولها بالنقد و التحليل. ورغم ما يضيفه الجزء الخاص بنظرية كانط ونيتشه يبقى الجزء الأهم فى دراسة دكتور عبد الحليم عطية فى نظرنا هو الجزء الذى يتناول فيه تلقي نظرية مابعد الحداثة فى العالم العربى واستقبال المفكرين العرب للتفكيك من حيث المنهج و الممارسة وخاصة محاولات الترجمة الجادة ومحاولات توظيف مفاهيم و أفكار ما بعد الحداثة في تحليل الوضع العربي الراهن.

الفهـــرس

تابعونا على











الترقيم الدولي 5-03-6687-977-978

رقم الإيداع

2018 /25506